بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وَمَن یُؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا ۝ (القرآن)

جس کو حکمت ملی، اُسے حقیقت میں بڑی دولت مل گئی

شاہ ولی اللہؒ کا فلسفہ

(مابعد الطبیعات)

حقیقت کائنات، خدا اور انسان

پروفیسر ڈاکٹر ملک غلام مرتضیٰ

زیب تعلیمی ٹرسٹ

H-105 گلبرگ III ☆ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۝ (القرآن)

جس کو حکمت ملی، اُسے حقیقت میں بڑی دولت مل گئی

شاہ ولی اللہؒ کا فلسفہ

(مابعد الطبیعات)

حقیقتِ کائنات ۝ خدا اور انسان

پروفیسر ڈاکٹر ملک غلام مرتضیٰ

زیب تعلیمی ٹرسٹ

H-۱۰۵ گلبرگ III ☆ لاہور

نام کتاب	شاہ ولی اللہ کا فلسفہ (مابعد الطبیعیات)
مصنف	پروفیسر ڈاکٹر ملک غلام مرتضیٰ نائب الرئیس و صدر شعبۂ علوم الشریعۃ والقضاء الشرعی اسلامک اکیڈمی فار سائنس اینڈ ٹیکنالوجی۔ حیات آباد، پشاور
ناشر	فتح اللہ خان
صفحات	۲۱۶
قیمت	[redacted]
مطبع	زیب آفسٹ پرنٹرز ۱۰۵/H گلبرگ III ۔ لاہور
کتابت	اقبال اختر۔ لاہور

فہرست مضامین

(اجمالی)

حصّہ اوّل

حصّہ دوم

حصّہ سوم : خدا کا تصوّر

حصہ چہارم

○

نوٹ : تفصیلی فہرستِ مضامین ہر حصہ کے شروع میں دی گئی ہے۔

○

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تعارف

فلسفہ کے ایک ادنیٰ طالبِ علم کی حیثیت سے حضرت امام ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ کی مابعد الطبیعات پر جو کچھ اور جیسا کچھ کام کرنے کی مجھے سعادت نصیب ہوئی ہے اس کا سہرا جناب استاد پروفیسر غلام صادق صاحب (صدر شعبۂ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی) کے سر ہے۔ خواجہ صاحب ایک شخصیت ساز شخصیت ہیں۔ پانچ سال پہلے کی بات ہے کہ میں دار العلوم تقویۃ الاسلام میں جمعہ کی نماز پڑھا کر فارغ ہوا تو خواجہ صاحب نے مجھے دار العلوم میں ہی کچھ دیر تک اپنی صحبت سے نوازا۔ اسی دوران میں آپ نے فرمایا کہ وہ شاہ ولی اللہ سے لے کر اقبال تک تمام مسلمان فلاسفہ پر تحقیقی کام کرانے کا عظیم منصوبہ رکھتے ہیں۔ انہوں نے مزید فرمایا کہ شاہ ولی اللہ پر کام کرنے کی بنیادی شرائط یہ ہیں کہ ریسرچ اسکالر بیک وقت ایم۔ اے فلسفہ بھی ہو اور ایم۔ اے عربی بھی۔ نیز یہ کہ وہ فارسی زبان سے بھی اچھی طرح واقف ہو۔ اس کے بعد آپ نے مشورہ کے طور پر نہیں بلکہ محض اطلاع کے طور پر ارشاد فرمایا کہ:

قرعۂ فال بنامِ من دیوانہ زدند

یعنی میرے لیے سوائے اس کے کوئی اور صورت نہ تھی کہ ان کے حکم کے آگے سرِ تسلیم خم کردوں۔ یہ الگ بات ہے کہ ایک طالب علم کی حیثیت سے میں خود بھی شاہ صاحب کا مطالعہ کرنا چاہتا تھا، لیکن ان پر اور خصوصاً ان کی مابعد الطبیعات پر کام کرنے کی کبھی

ہمّت نہ ہوئی۔ جناب خواجہ صاحب نے اس قدر جذبہ پیدا کیا اور اتنی ہمّت دلائی کہ مَیں نے کام شروع کر دیا اور غالباً اِتنا کچھ کام کر لیا جس کا میں فی الواقع اہل نہیں تھا۔ یہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل تھا کہ اُس نے خواجہ صاحب کی نگاہِ کرم کو میرے لیے ارزانی فرمایا اور مجُھے یہ توفیق میّسر آئی۔ اللہ تعالیٰ کا اس پر جتنا بھی شکر کروں کم ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کی شخصیت اتنی عظیم اور اہم ہے کہ آج ہندوپاک میں کوئی بھی اسلامی مدرسۂ فکر ایسا نہیں ہے جو ان کا خوشہ چیں نہ ہو۔ تمام فرقے انہیں اپنا امام تسلیم کرتے ہیں۔ تفسیر ہو یا حدیث، فقہ ہو یا علم کلام، ادب ہو یا فلسفہ تمام علوم میں ان کی عقیدت نمایاں ہے۔ بہت ہی عجیب بات ہے کہ ان کی تحقیق کے بعض گوشے ایسے ہیں جن سے ہماری جدید نسل قطعاً ناآشنا ہے۔ فلسفہ مابعد الطبیعات انہی میں سے ایک ہے۔ یہ بہت حرمان نصیبی کی بات ہے کہ ہماری یُونیورسٹیوں کے سوچنے سمجھنے والے نوجوان اپنے گھر کے جواہرات سے ناآشنا ہوں اور غیروں کے خزف ریزوں پر للچائی ہوئی نگاہوں سے دیکھیں۔ ازبس ضروری ہے کہ ہمارا علمی سرمایہ جلد از جلد ایسے انداز میں پیش کر دیا جائے کہ نئی نسل اس کی حقیقت اور اہمیّت کو پا جائے۔ یہ مقالہ "شاہ ولی اللہ کی مابعد الطبیعات" اسی مقصد کے پیشِ نظر لکھا گیا ہے۔

اس مقالہ کا موضوع محض فلسفہ نہیں بلکہ شاہ ولی اللہ کے فلسفہ کے صرف ایک اہم حِصّہ "مابعد الطبیعات" تک ہی بحث کو محدود کیا گیا ہے۔

جدید و قدیم مابعد الطبیعات میں زیادہ تر مندرجہ ذیل موضوعات پر ہی بحث کی جاتی رہی ہے:

۱۔ کائنات کی حقیقت ۲۔ تصوّرِ خدا ۳۔ انسان کی حیثیت

شاہ صاحب نے بھی انہی تینوں موضوعات پر اظہارِ خیال کیا ہے اور انہی تینوں موضوعات پر ہی اس مقالہ میں گفتگو کی گئی ہے؛ چنانچہ مقالہ کے تین حِصّے ہیں جن میں

الگ الگ ان موضوعات کو لیا گیا ہے۔ اور شاہ صاحب کے نظریات کو (جو کہ مختلف کتابوں میں مختلف مقامات میں بکھرے ہوئے ہیں) مربوط انداز میں سمیٹنے کی کوشش کی گئی ہے۔

یہاں پر ایک بہت ہی اہم بات کو مدّ نظر رکھنا ہوگا اور وہ یہ کہ شاہ صاحب اپنے دور کے بہت بڑے متکلّم اسلام ہیں۔ ان کی تمام تصانیف کا منبع قرآن وحدیث ہے۔ ان کا فلسفہ، علم کلام حتیٰ کہ مابعد الطبیعات بھی قرآن وحدیث سے ہٹ کر نہیں ہے بلکہ ان کے دعویٰ کے مطابق یا وہ قرآن وحدیث سے ماخوذ ہے یا رُوحانی طور پر ان کے ذاتی مشاہدات وانکشافات کا ثمرہ ہے۔

اس صُورت میں شاہ صاحب کی پُوری مابعد الطبیعاتی دعوت کو سمجھنے کے لیے پس منظر میں ان مسلّمہ عقائد کو رکھنا پڑے گا جو قرآن وحدیث کی تعلیمات میں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً خدا، رسالت، آخرت، حشر ونشر، فرشتوں کا وجود وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کی مابعد الطبیعات بیان کرتے ہُوئے مذکورہ بالا ان سب باتوں کا لکھنا نہ ضروری ہے اور نہ ہی ممکن۔ چنانچہ اس کتاب میں صرف ان باتوں کو بیان کیا گیا ہے جو شاہ صاحب کے ساتھ مخصوص ہیں اور جس میں شاہ صاحب کو تفرد حاصل ہے۔ وہ باتیں جو عام اسلامی تعلیمات میں مسلّم ہیں یا جنھیں عام حکمائے اسلام یا صُوفیاء قبوُل کرتے چلے آئے ہیں، اس کتاب میں درج نہیں کی گئیں اور یہ اس مفروضہ کے ساتھ کیا گیا ہے کہ وہ قاری جو شاہ صاحب کی مابعد الطبیعات کا مطالعہ کرنے بیٹھا ہے، وہ قرآن وحدیث کی تعلیمات اور فلسفۂ اسلام کے عام مزعومات سے اچھی طرح واقف ہے۔

یہ افسوسناک حقیقت ہے کہ شاہ صاحب کی مابعد الطبیعات کو مربُوط انداز میں پیش کرنے کی ابھی تک کوئی قابلِ ذکر کوشش نہیں کی گئی۔ کم از کم میری نظر سے، بے حد کوشش کے باوجود، ابھی تک کوئی تحریر یا تحقیقی مقالہ نہیں گزرا۔ اس لیے فی الحال بنیادی ضرورت

اس امر کی تھی کہ شاہ صاحب کے مابعد الطبیعاتی فکر کو من و عن پیش کر دیا جائے۔

یہ دَور بہت ہی اختصار پسندی کا ہے اس لیے مَیں نے انتہائی اختصار کے ساتھ صرف شاہ صاحب کے مابعد الطبیعاتی نظام کو آسان ترین زبان میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ فی الحال شاہ صاحب کی دعوت عام طلبائے فلسفہ تک پہنچ جائے۔ شاہ صاحب کے نظریات کو نقد و نظر کی کسوٹی پر پرکھنے کا کام مَیں نے ابھی شروع نہیں کیا۔ اگر توفیقِ الٰہی ہوئی تو اِنشاء اللہ وہ بھی ہوگا۔ فی الحال صرف بیان (Exposition) پر قناعت کی گئی ہے۔ البتہ کہیں کہیں شاہ صاحب کے نظریات کا تقابل دیگر فلاسفہ کے نظریات سے کیا گیا ہے، مثلاً وحدت الوجود کی بحث میں شاہ صاحب کے تصورِ خدا کا موازنہ ابنِ عربی، مجدّد الف ثانی اور سپنوزا (Spinoza) کے تصورِ خُدا سے کیا گیا ہے۔ یہی صُورتِ حال تصوّف اور انسانی نفسیات کے مباحث میں پیش آئی ہے۔

شاہ صاحب کی مابعد الطبیعات پر تحقیق کرتے ہوئے میرا طریقِ کار انتہائی سادہ رہا ہے اور وہ یہ کہ اس سلسلہ میں مَیں نے صرف شاہ صاحب کی تصنیفات کے مطالعہ پر ہی بھروسہ کیا ہے۔ اس سلسلہ میں شاہ صاحب کی کتابوں (خصوصاً حجۃ اللہ البالغہ اور سطعات) کے بعض حصّوں کو تحریکِ ولی اللٰہی کے ایک بزرگ مولانا مقبول عالم صاحبؒ سے درساً پڑھنا پڑا۔ اس سلسلے میں مَیں مولانا صاحب کا بے حد ممنون ہوں کہ وہ مسلسل ایک سال تک مجھے انتہائی ایثار کے ساتھ وقت دیتے رہے اور اُنہوں نے اپنی اہم ضروریات تک کی پرواہ نہیں کی۔ بس اللہ تعالیٰ ہی انھیں جزا عطا فرما سکتے ہیں۔

اِس سلسلہ میں مجھے اگر کہیں باہر سے مدد مِلی بھی تو وہ مولانا عبیدُ اللہ سندھی کی تشریحات سے۔ اس دَور میں غالباً مولانا سندھی ہی شاہ ولی اللہ کے سب سے بڑے شارح ہیں حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب اور خصوصاً ان کی "مابعد الطبیعات" پر طبع آزمائی کی ہمّت ہی بہت کم لوگوں کو ہوئی ہے اور اس کی کئی وجوہات ہیں :

۱۔ شاہ ولی اللہ صاحب کی بہت کم کتابوں کے ترجمے ہو سکے ہیں۔ ان کی بعض بہت ہی اہم کتابیں مثلاً التفہیمات الالٰہیہ، البدور البازغہ وغیرہ کا ابھی تک کسی زبان میں ترجمہ نہیں ہُوا۔ بیرونی زبانوں میں بھی سوائے دو تین کے اور کتابوں کے ترجمے نہیں ہو سکے۔ اس لیے ابھی تک باہر کی دُنیا شاہ صاحب سے کماحقہٗ واقف نہیں ہے۔

۲۔ اکثر مستشرقین حضرات شاہ صاحب کے نظریات سے بیگانہ رہے ہیں اور اس کی سادہ سی وجہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کی عربی تحریر ان حضرات کے فہم سے بالا ہے۔ یہ میری مستقل رائے ہے کہ اکثر مستشرقین کی عربی دانی کا معیار ہمیشہ سطحی اور پست رہا ہے۔ شاہ صاحب ایسے لوگوں کی دسترس سے ہمیشہ باہر رہے ہیں اور رہیں گے جن کے مزاج میں تحقیق سے زیادہ تبصرہ ہو۔

۳۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ شاہ صاحب عرب دُنیا میں بھی پُوری طرح متعارف نہیں ہو سکے۔ مولانا عبید اللہ سندھی غالباً واحد شخصیّت ہیں جنھوں نے شاہ صاحب کو باہر کی دُنیا سے متعارف کروایا۔ اس سلسلہ میں ابھی بہت کچھ کرنا باقی ہے۔

۴۔ شاہ صاحب کی "مابعد الطبیعات" کے عام نہ ہونے کی ایک اہم وجہ یہ بھی ہے کہ "مابعد الطبیعات" فلسفہ کی وہ شاخ ہے جس کی خالصتاً فنّی حیثیت ہے۔ ظاہر ہے کہ وحدت الوجود کی بحث سمجھنے کے لیے اصطلاحات کے ایک گورکھ دھندا سے شناسائی کی ضرورت ہے جس کے بغیر نہ ابنِ عربی سمجھ میں آسکتے ہیں اور نہ شاہ ولی اللہ۔

ان سب مشکلات کے باوجود مَیں نے اس مشکل مگر اہم کام کی ابتدا کر دی ہے۔ یہ ایک ابتدائی کوشش ہے مگر مجھے یقین ہے کہ وہ لوگ جو اس سلسلہ میں مزید کام کرنا چاہیں گے یہ ان کے لیے بُنیاد کی حیثیت رکھے گی۔ ظاہر ہے کہ جڑ اس قدر حسین نہیں ہوتی جس قدر حسین برگ و بار ہُوا کرتے ہیں۔ میری دُعا ہے کہ یہ کوشش حسین برگ و بار کا پیش خیمہ ہو۔

اس سلسلہ میں سخت ناشکری ہوگی کہ مَیں اپنے چند محسنین کا شکریہ ادا نہ کروں۔ پروفیسر خواجہ غلام صادق صاحب کو تو ہمیشہ وقت بے وقت تنگ کرتا رہتا ہوں مولانا مقبول عالم کے نوٹس اور ان کے نقل کردہ مولانا سندھی کے امالی میرے لیے بہت ممد ثابت ہوئے۔ میرے مخدوم و مرشد مولانا سید ابوبکر غزنوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس سلسلہ میں میری بہت رہنمائی فرمائی۔ مَیں ان سب حضرات کا بے حد شکر گزار ہوں، مَیں ان اساتذہ کرام کا بھی بے حد ممنون ہوں جن سے گورنمنٹ کالج لاہور کے زمانۂ طالب علمی میں مَیں نے فلسفہ پڑھا۔ ان حضرات کی زندگیاں اور ان کی مخلصانہ کوششیں اب بھی میرے لیے مشعلِ راہ ہیں۔

اس تحقیقی مقالہ کے دوران میں دو بزرگوں سے شدید متاثر ہُوا :

۱۔ ایک تو مولانا عبیدُاللہ سندھی ہیں جیسا کہ پہلے عرض کر دیا گیا۔ ان کی اردو شرح حجۃ اللہ البالغہ اور دیگر غیر مطبوعہ امالی کا مَیں علمی طور پر سب سے زیادہ ممنون ہوں۔

۲۔ دوسرے بزرگ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ہیں۔ مابعد الطبیعات میں وحدت الوجود غالباً پیچیدہ ترین مسئلہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا تحقیقی مقالہ "مجدد کا نظریۂ توحید" میرے لیے بے حد مفید ثابت ہوا۔ اس اعتبار سے میں ڈاکٹر صاحب کا علمی طور پر ممنون ہوں۔

آخر میں مَیں حضرت مولانا سید ابوالخیر المودودی صاحبؒ (مولانا مودودیؒ کے بڑے بھائی)، کا بھی انتہائی شکر گزار ہوں کہ اُنھوں نے بعض اُمور خصوصاً وحدت الوجود کے سمجھنے میں کمال شفقت سے میری مدد فرمائی اور اپنے عظیم کُتب خانہ سے مستفید ہونے کا موقع مرحمت فرمایا۔ جزاھم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔

سُبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلامٌ على المرسلين و الحمد لِلّٰہِ رب العٰلمين والصّلوٰة والسّلام على سيد المرسلين محمد وعلى آله واصحابه اجمعين۔

ڈاکٹر ملک غلام مُرتضیٰ
صدر شعبۂ علوم الشریعۃ والقضاء الشرعی
اسلامک اکیڈمی فار سائنس اینڈ ٹیکنالوجی، حیات آباد۔ پشاور

حوالہ جات کے بارے میں طریقِ کار

اِس کتاب کے آخر میں "کتابیات" کے تحت تمام متعلقہ کتب اور حوالہ جات کے تفصیلی کوائف درج کر دیے گئے ہیں۔ اِن کوائف میں ہر حوالے سے متعلق نام مصنف، نام کتاب، شہر، نام ناشر اور سنِ طباعت درج کر دیے گئے ہیں۔ ہر کتاب کے لیے ایک مستقل سیریل نمبر مقرر کر دیا گیا ہے۔

مقالہ کے دوران جہاں کہیں کسی کتاب کا حوالہ دینے کی ضرورت پیش آئی ہے تو اس کتاب کے تمام کوائف بار بار درج کرنے کی گردان نہیں کی گئی، بلکہ صرف اس کتاب کا سیریل نمبر درج کر دیا گیا ہے اور اس کے بعد اس کتاب کا صفحہ نمبر درج کر دیا گیا ہے۔ اس سے وقت اور جگہ کی بہت بچت ہو گئی۔ حوالہ جات کا یہ طریقِ کار غالباً جدید ترین ہے اور مغربی ممالک کے تحقیقی اداروں میں مستعمل ہے۔

ایک مثال ملاحظہ ہو حاشیہ میں حوالہ اس طرح سے درج ہو گا:

۷ : ص ۳۸

اس کا مطلب ہو گا کہ وہ کتاب یا حوالہ جو کتابیات کے سیریل نمبر ۷ پر درج ہے اس کا صفحہ نمبر ۳۸ ملاحظہ ہو۔

فہرستِ مضامین

حصّہ اوّل : حالات زندگی

باب ا

شاہ صاحب کی مابعد الطبیعات ایک نظر میں

حِصّہ دوم : حقیقتِ کائنات

حصّۂ اوّل

○ حالاتِ زندگی

○ شاہ صاحب کی مابعد الطبیعات ایک نظر میں

باب ۱

حالاتِ زندگی

نام و نسب

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ کا اصل نام احمد کنیت ابوالفیاض اور تاریخی نام عظیم الدین ہے ۔ آپ کے والد گرامی حضرت شاہ عبدالرحیم اپنے زمانے کے عالمِ ربّانی تھے ۔ آپ کا سلسلہ نسب والد کی طرف سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ تک اور والدہ کی طرف سے امام موسیٰ کاظم تک پہنچتا ہے ۔

آپ ۴ شوال ۱۱۱۴ ہجری مطابق ۱۷۰۳ عیسوی بروز چہار شنبہ دہلی میں پیدا ہوئے ۔ آپ کی ولادت سے قبل آپ کے والد اور دیگر بہت سے بزرگوں کو آپ کے متعلق بہت سی بشارتیں ہوئیں ، غالباً اسی وجہ سے آپ کا نام ولی اللہ پڑ گیا

بچپن اور تعلیم

آپ بچپن سے ہی بے حد ذہین ، سادہ طبیعت ، شریف النفس اور متین تھے ۔ آپ کے والد کی تربیت کے سبب آپ نے انتہائی کم عمری میں تمام دینی اور دنیوی علوم پر عبور حاصل کر لیا ۔ سات سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کیا ۔ ۱۵ سال کی عمر میں تمام متداولہ درسی علوم مکمل کر لیے ۔ علمِ حدیث ، تفسیر ، فقہ ، منطق ، علم کلام ، تصوف و سلوک ، علم الحقائق ، خواص اسماء و آیات ، طب ، فلسفہ ، علم معانی ، ہیئت و حساب غرضیکہ اپنے دور میں مروجہ تمام قدیم و جدید علوم حاصل کر لیے ۔ ان علوم کا اکثر حصہ آپ نے اپنے والدِ گرامی سے پایا ۔

مراحلِ سلوک

آپ کے والد گرامی شاہ عبدالرحیمؒ نے بعض مصلحتوں کے تحت آپ کی شادی ۱۴ سال کی عمر میں کردی (یہ مصلحتیں بعد میں بہت اہم ثابت ہوئیں)۔ ۱۵ سال کی عمر میں آپ نے والد صاحب کے ہاتھ پر بیعت کی۔ انھوں نے آپ پر خصوصی توجہ کی اور یوں آپ کو علم باطنی حاصل ہوا۔ ۱۶ سال کی عمر میں آپ نے نقشبندیہ طریقۂ سلوک طے کیا اور ساتھ ہی تفسیر بیضاوی کا ایک حصّہ مکمل کرکے مروجہ نصابِ تعلیم سے فراغت پائی۔ اِس موقع پر والدِ ماجد نے ایک شاندار تقریب منعقد کی۔ عوام کو دعوت پر بُلایا اور آپ کی دستار بندی کی رسم ادا ہوئی۔

آپ کی عُمر کے سترھویں سال آپ کے والد ماجد سخت بیمار ہوئے۔ اس وقت تک آپ علمِ باطن میں کافی کمال حاصل کرچکے تھے۔ چنانچہ والد ماجد نے حالتِ مرض میں آپ کو بیعت اور ارشاد کی مسند پر بٹھا دیا۔

درس و تدریس

اِسی سال ۱۷۱۹ء میں آپ کے والد انتقال فرما گئے اور شاہ صاحب نے درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ آپ کے کمالات ظاہری و باطنی کی شہرت دُور دُور تک پہنچ چکی تھی۔ تقریباً بارہ سال تک آپ دینی کُتب اور معقولات کا درس دینے میں ہمہ تن مشغول رہے۔ اس دوران میں شاہ صاحب کم کھانا کھاتے، کم آرام فرماتے اور زیادہ سے زیادہ دینی کتب کا مطالعہ کرتے۔ "فقہاء محدّثین" کا طریقہ آپ کو پسند تھا۔

مشائخ حرمین سے استفادہ

علوم میں تحقیق کا شوق اس قدر بڑھا کہ آپ نے دُنیائے اسلام کے بہترین عُلماء اور مشائخ سے استفادہ کرنے کی خاطر حرمین شریفین کا سفر اختیار کیا۔ چنانچہ ۱۱۴۳ ہجری مطابق ۱۷۳۱ء آپ حج کے لیے روانہ ہوئے اور تقریباً ڈیڑھ سال تک حرمین کے عُلماء اور مشائخ سے استفادہ کرتے رہے۔ مدینہ منورہ میں شیخ ابوطاہر محمد بن ابراہیم کُردی مدنی سے سند

حاصل کی۔ شیخ ابُو طاہر بھی مردم شناس تھے۔ اکثر فرمایا کرتے کہ "ولی اللہ الفاظ کی سند مجھ سے لیتا ہے اور میں معنی کی سند ان سے لیتا ہوں۔"

شیخ ابُو طاہر کے علاوہ شاہ صاحب نے شیخ وفد اللہ بن شیخ سلیمان مغربی اور تاجدین قلعی حنفی کے مدرسوں میں بھی استفادہ کیا۔ باطنی علم حاصل کرنے کے لیے شاہ صاحب شیخ سنادی کی خدمت میں حاضر ہُوئے، ان سے بیعت کرکے فیض حاصل کیا۔ ان کے علاوہ شیخ احمد قشاسی، سید عبدالرحمٰن ادریسی، شمسُ الدّین۔ احمد بن علا۔ بابلی، شیخ عیسےٰ بصری، شیخ حسن عجیمی، شیخ احمد علی اور شیخ عبدُاللہ بن سالم بصری سے بھی اکتسابِ فیض کیا۔ شیخ ابوطاہر مدنی جو علمِ ظاہر کے ساتھ علمِ باطن کی بھی بُلند پایہ شخصیت تھے، انھوں نے بھی آپ کو تمام طرق صُوفیہ کا ایک جامع خرقہ عطا کیا۔ دُوسرا حج کرنے کے بعد ۱۱۴۵ ہجری مطابق ۱۷۳۲ عیسوی کو واپس دہلی آئے۔ جہاں آپ کا شاندار استقبال کیا گیا۔

تبلیغی و علمی کارنامے

دینی مدرسہ کا قیام

حج سے واپسی پر دہلی میں پھر ایک دینی مدرسہ قائم کیا جسے بادشاہِ وقت شاہ محمد شاہ رنگیلا نے ایک عالی شان حویلی میں منتقل کروا دیا۔ یہاں آپ نے درس و تدریس نئے انداز میں شروع کیا۔ حرمین سے لوٹ کر آپ کی توجہ دیگر علوم کی بجائے قرآن و حدیث پر مرکوز ہوگئی۔ یہ مدرسہ آپ کے بعد بھی جاری رہا اور تاریخ ساز شخصیتیں پیدا کرتا رہا۔ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی میں اسے تباہ کر دیا گیا۔

فرسُودہ نظامِ تعلیم سے بغاوت

شاہ صاحب کے زمانے میں دینی درسگاہوں کے حالات بہت ابتر تھے۔ سالہا سال نحو و صرف فلسفیانہ مُوشگافیاں، منطق کی باریکیاں، ہیئت و ریاضی کے بکھیڑے اور

اس کے علاوہ دیگر علوم جن کا قرآن مجید اور سُنّتِ نبویؐ سے کوئی براہِ راست تعلق نہ تھا، طلباء کا اصل موضوع بنے رہتے تھے۔ قرآن وحدیث کے صرف وہ حصّے پڑھ لیے جاتے تھے جن کا تعلق فروعی مسائل اور فرقہ وارانہ جھگڑے سے ہوتا۔ رہا دین کا مجموعی تصوّر، اس کی روح اور اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے تربیت ؛ تو یہ باتیں ان کے نصاب سے خارج تھیں۔ نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ آٹھ دس سال تک طلباء غیر ضروری اور غیر متعلّق علوم میں سر کھپا کھپا کر تھک جاتے تو انھیں تبرکاً قرآن مجید کا ایک آدھ پارہ اور حدیث شریف کی ایک آدھ کتاب تیزی کے ساتھ دورے کی شکل میں (جس میں ترجمہ سے زیادہ تکلیف نہ دی جاتی تھی) ختم کرادیا جاتا اور طلباء سے یہ اُمید رکھی جاتی کہ سند حاصل کرنے کے بعد وہ قرآن اور حدیث کا مطالعہ از خود کرلیں گے۔ ظاہر ہے کہ یہ توقع ہمیشہ عبث ثابت ہوتی۔ دینی مدارس کے طلباء اور تو بہت کچھ سیکھ لیتے تھے لیکن دین کی رُوح، قرآن کے علوم، اور حدیث کے انوار سے محروم رہتے۔ اس ابتر حالت کا احساس شاہ عبدالرحیم کو بھی تھا، لیکن حضرت شاہ ولی اللہ نے اس کو انتہائی شدّت سے محسوس کیا اور ایک نئے نصابِ تعلیم کی طرح ڈالی۔

نیا درسی نصاب

آپ کے درسی نصاب کا مختصر حال یہ ہے کہ آپ پہلے پہل صرف ونحو کے مختصر مگر انتہائی ضروری رسائل طلباء کو پڑھاتے۔ صرف ونحو پر زیادہ وقت ضائع کیے بغیر آپ حکمت یا تاریخ کی کوئی عربی کتاب شروع کردیتے جس سے طلباء کو عربی زبان پر قدرت حاصل ہو جاتی۔ اس کے بعد دیگر علوم وفنون میں زندگی برباد کرنے کی بجائے آپ براہِ راست موطأ امام مالک شروع کرادیتے اور قرآن مجید کا ترجمہ بغیر تفسیر کے تیزی کے ساتھ پڑھادیا جاتا۔ اس دوران علمِ لغات اور قواعدِ تجوید خود بخود طلباء کو آجاتے۔ اس کے بعد تفسیر جلالین پڑھائی جاتی۔ اس سے فراغت کے بعد ایک وقت کُتبِ حدیث مثلاً صحیح بخاری، صحیح مسلم وغیرہ اور کُتبِ فقہ، عقائد، سلوک وغیرہ اور دُوسرے وقت کُتبِ حکمت پڑھائی جاتیں۔

نئے نصاب کے اثرات

اس نئے طریقۂ تعلیم سے طلباء کا ذہنی جمود ٹوٹ گیا۔ اس مختصر سے نصابِ تعلیم نے بے شمار فقیہ و محدّث پیدا کیے اور طلباء اس قابل ہو گئے کہ وہ آیات و احادیث پر غور و تدبر کریں۔ اپنے دَور کے مسائل کو صحیح طور پر سمجھیں اور ان کا حل آیات و احادیث سے ڈھونڈ نکالیں۔

شاہ صاحب کے چاروں صاحبزادے (شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالقادر اور شاہ عبدالغنی) بھی اسی درس کے فارغ التحصیل تھے اور تاریخ شاہد ہے کہ یہ لوگ روشنی کے مینار ثابت ہُوئے۔

شاہ صاحب نے مستقل درسِ قرآن شروع کیا۔ آپ والدگرامی کے درسِ قرآن میں مستقل طور پر شریک ہوتے رہے۔ ختمِ قرآن کے بعد حدیث کا دورہ فرماتے اور کوئی ایک کتاب باقاعدہ تشریح کے ساتھ مکمل فرماتے۔ اس دورۂ قرآن و حدیث سے طلباء کے علاوہ عوام بھی فائدہ اُٹھاتے۔

ملکۂ تطبیق و تمییز

شاہ صاحب کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ اُنھوں نے علمی جمود کو توڑا، اندھی تقلید ترک کی۔ اندھی تقلید کا رواج کافی حد تک ختم ہوا۔ براہِ راست قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنے دور کے مسائل کو کھنگالا۔ اجتہاد کے بند دروازے کو کھولا اور فکر و نظر کی نئی راہیں مِلّتِ اسلامیہ کو عطا کیں۔ فقہاء اور اہلِ حدیث انتہا پسندی کا شکار تھے اور اسی وجہ سے نقطۂ عدل سے ہٹ چکے تھے۔ عصبیّت اور تنگ نظری سرایت کیے ہُوئے تھی۔ شاہ صاحب نے تمام فرقوں کی پسند و ناپسند کا لحاظ کیے بغیر ایک درمیانہ اور اعتدال کی راہ نکالی جو فی الاصل صحیح اسلامی راہ تھی۔ آپ اپنے بارے میں خود ہی لکھتے ہیں:[1]

---

[1] ۵۶ : ص ۶

"مجھ کو ایک ایسا ملکہ عطا فرمایا گیا ہے جس کی بدولت میں تمام عقائد و اعمال اور اخلاق و آداب کے متعلق یہ تمیز کر سکتا ہوں کہ دینِ حق کی اعلیٰ تعلیم، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ارشاد ہوئی ہے وہ کیا ہے اور وہ کونسی باتیں ہیں جو بعد میں دینِ حنیف کے ساتھ چسپاں کر دی گئی ہیں۔"

ترجمۂ قرآن

شاہ صاحب نے قرآن مجید کا فارسی زبان میں ترجمہ بھی کر دیا۔ یہ کام بھی ملتِ اسلامیہ کے لیے نیا تھا؛ چنانچہ کئی طرف سے آپ کے خلاف احتجاج اور فتویٰ کی صدائیں بلند ہوئیں۔ قاتلانہ حملے کیے گئے اور زندگی بھر آپ کے خلاف پراپیگنڈا ہوتا رہا۔

فلسفہ کے اثرات اور تجدیدی کارنامے

اِسلام کے ابتدائی دَور میں مسلمانوں کی توجہ صرف ان مابعد طبیعی مسائل تک محدود تھی جن کا انسان کی عملی زندگی سے گہرا تعلق ہے۔ مثلاً آخرت، ملائکہ، حساب و کتاب اور جنت و دوزخ لیکن بعد میں یونانی فلسفہ کے زیرِاثر مسلمان فلسفیوں کا ذوق بگڑ گیا اور انھوں نے تجریدی فکر (Abstract Thought) کی طرف اپنی توجہ مبذول کر لی اور ان مسائل میں غور و فکر کرنے لگے جن کا تعلق عملی زندگی کی بجائے ذہنی تعیش سے تھا۔ افلاطون کی تصوریت، ارسطو کی منطق اور حقیقتِ کائنات سے متعلق غیر ضروری اور لاطائل بحثیں ان کا اصل موضوع بن گئیں اور یہ سب کچھ اس انداز میں ہوا کہ اسلام کے عقائد کو کھینچ تان کر اور توڑ مروڑ کر یونانی فلسفہ کے مطابق بنانے کی کوشش کی جاتی رہی۔ بعد کے دَور میں ویدانتی فلسفہ اور ایرانی اثرات کی آمد نے اور بھی غضب ڈھا دیا اور مسلمان حکماء کھلم کھلا دینِ اسلام میں تحریف کرنے لگے۔

خود وہ طبقہ جو خالصتاً دینی عقائد رکھتا تھا، وہ بھی اپنے آپ کو فلسفہ کے غلط اثرات سے نہ بچا سکا۔ منطق، فلسفہ اور معقولات کی اکثر کتابیں جو آج تک بھی دینی مدرسوں میں پڑھائی

جاتی ہیں اس دَور کی پیداوار ہیں غضب یہ ہے کہ مدرسوں میں نام تو دینی تعلیم کا ہی لیا جاتا ہے اور پڑھائی جاتی ہیں حمد اللہ اور قاضی مُبارک جیسی بیہودہ تصانیف۔ علماء میں ایک طبقہ اپنے آپ کو منطقی اور معقولی کہلانے میں فخر محسوس کرنے لگا۔

یہ شاہ صاحب کا بہت بڑا کام ہے کہ اُنھوں نے امام غزالیؒ کی طرح فلسفی ہونے کے باوجود عُلماء کی توجہ فلسفہ سے ہٹا کر قرآن و حدیث کی طرف مبذول کرائی اور اسلامی فلسفہ کو یونانی اور ویدانتی فلسفہ کے اثرات سے بہت حد تک پاک کیا۔ آپ کی تصنیف حجۃ اللہ البالغہ کے بارے میں مولانا مودودیؒ کی رائے بہت اہم ہے[1]

"اُنھوں نے (شاہ صاحبؒ نے) مابعد الطبیعی مسائل سے ابتدا کی ہے اور تاریخ میں پہلی مرتبہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص پُورے فلسفۂ اسلام کو مدّون کرنے کی بنا ڈال رہا ہے۔ اس سے پہلے مُسلمان جو کچھ فلسفہ میں لکھتے اور کہتے رہے ہیں اس کو محض نادانی سے لوگوں نے فلسفۂ اسلام کے نام سے موسوم کر دیا ہے، حالانکہ وہ فلسفۂ اسلام نہیں، فلسفۂ مسلمین ہے (نہایت عمدہ و قابلِ قدر فرق ہے) جس کا شجرۂ نسب یُونان و روم اور ایران و ہندوستان سے ملتا ہے۔ فی الواقع جو چیز اس نام سے موسوم کرنے کے لائق ہے اس کی داغ بیل سب سے پہلے اسی دہلوی شیخ (شاہ ولی اللہؒ) نے ڈالی ہے۔ (میں کہتا ہُوں کہ صرف داغ بیل ہی نہیں بلکہ اس پر عمارت بھی کھڑی کر دی ہے)۔ اگرچہ اصطلاحات وہی قدیم فلسفہ و کلام یا فلسفیانہ تصوّف کی زبان سے لی ہیں اور غیر شعوری طور پر بہت سے تخیّلات بھی وہیں سے آ گئے ہیں جیسا کہ اوّل اوّل ہر نئی راہ نکالنے والے کے لیے طبعاً ناگزیر ہے۔ مگر پھر بھی تحقیق کا ایک نیا دروازہ کھولنے کی یہ ایک بڑی زبردست کوشش ہے۔

---

[1] ۵۰ : ص ۳۰

خصوصاً ایسے شدید انحطاط کے دَور میں اتنی طاقت ور عقلیت کے آدمی کا ظاہر ہونا بالکل حیرت انگیز ہے۔"

تشکیلِ جدید کا حل

شاہ صاحب کا دَور اٹھارویں صدی عیسوی کا دَور ہے جبکہ یورپ میں تحریکِ احیائے علوم زوروں پر تھی۔ سائنس اور فلسفہ نے عیسائی مذہب کو پچھاڑ دیا تھا، لیکن عیسائیت کی یہ شکست دراصل صرف عیسائیت تک محدود نہ رہی بلکہ اس کو "مذہب" کی شکست قرار دے دیا گیا اور تمام آسمانی مذاہب جس میں کہ اسلام اور یہودیت بھی شامل ہیں، کے مابعد الطبیعی عقائد جھٹلائے جانے لگے۔ چرچ کی نفرت اِس انتہا کو پہنچی کہ اس کے بدلے صحیح مذہبی علماء سے لیے جانے لگے۔ خُدا، نبوت، آخرت، فرشتے، وحی، جنّت و دوزخ غرضیکہ تمام دینی عقائد کا سائنس اور فلسفہ کے نام پر مذاق اُڑایا جانے لگا۔

اس تحریک کے اثرات برطانوی استعمارات کے ذریعہ ہندوستان میں پہنچنے لگے اور ہندوستان کا تعلیم یافتہ طبقہ بھی تشکیک و الحاد کا شکار ہونے لگا۔

شاہ صاحب نے اس بڑھتے ہُوئے فتنے کا مقابلہ کیا۔ آپ کی تصانیف خصُوصاً "حجۃ اللہ البالغہ" میں اِسی دَور کے تمام ذہنی شکوک کا علاج موجود ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ یہ کتابیں آج بھی ایمان پرور ہیں۔

شاہ صاحب نے صرف مغربی فلسفہ کا توڑ ہی پیش نہیں کیا، بلکہ اسلامی فلسفہ کی ایک عظیمُ الشّان عمارت بھی کھڑی کر دی جس میں مابعد الطبیعات۔ اخلاق، نفسیات، تصوّف، معاشیات اور عمرانیات خوبصورت بنیادوں پر استوار ہیں، اور یہ فلسفہ جدید دَور کے تمام سیاسی، سماجی اور معاشی مسائل کا حل پیش کرتا ہے۔

فلسفۂ معاش

شاہ صاحب سے پہلے معاشیات کے بارے میں غور و فکر کرنا فلسفیوں کا دستور

نہ تھا۔ مسلم فلاسفہ اسے دُنیا داری پر محمول کرتے تھے۔ فلسفہ سے مراد یہی کچھ لیا جاتا تھا کہ خیالی اور آسمانی باتوں میں سر کھپایا جائے خواہ زمین کا انسان بھوکوں مر رہا ہو۔ شاہ صاحب پہلے مفکر ہیں جنھوں نے فلسفۂ معاش کو باضابطہ طور پر اسلامی فلسفہ کے جزو کی حیثیت سے پیش کیا۔ وہ پہلے مفکر ہیں جو مزدور، کسان اور محنت کش کے مسائل کا حل اسلام کی روشنی میں بتلاتے ہیں۔ وہ باقاعدہ معاشی طبقات کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ اور اُمراء کو اس بات سے ڈراتے ہیں کہ اگر اُنھوں نے غرباء کے ساتھ ناانصافی کا سلوک جاری رکھا تو آخرت سے پہلے اسی دُنیا میں اُنھیں انقلاب سے دوچار ہونا پڑ جائیگا۔ ان کی کتابوں خصُوصاً حجۃ اللہ البالغہ میں روسی اور چینی انقلابات کی پیشگوئی موجُود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بدقسمتی سے لوگوں نے انھیں بھی اِشتراکی مفکر قرار دے دیا۔ حالانکہ دراصل وہ لوگوں کو دو سو سال پہلے اشتراکیت کے نظامِ بد سے ڈرا رہے تھے۔ انھوں نے جو معاشی اصول بیان کیے ہیں، وہ نہ تو سرمایہ دارانہ ہیں اور نہ اشتراکی بلکہ وہ خالصتاً اسلامی ہیں اور قرآن و حدیث سے ماخوذ۔ یہ اِنسانیت کی بدنصیبی ہے کہ ان اصولوں پر نہ تو سرمایہ دارانہ نظام رکھنے والوں نے عمل کیا اور نہ اشتراکیوں نے۔ بیچارہ محنت کش پہلے سرمایہ دارانہ نظام سے کراہ رہا تھا اور اب اشتراکی آمریت کے نیچے سسک رہا ہے۔ ان لوگوں کے لیے جو شاہ صاحب میں اشتراکیت کے جراثیم ڈھونڈتے ہیں یہ بات بیان کر دینا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ شاہ صاحب کا تعلق محنت کشوں سے نہیں بلکہ ان کا تعلق متوسط طبقۂ اُمرا سے تھا۔ آپ بہت زیادہ مخیّر تھے اور اکثر مسکینوں، ناداروں اور ضرورتمندوں کی بھرپور امداد فرماتے تھے۔ سادہ زندگی بسر کرتے تھے، انتہا درجہ کے مہمان نواز تھے انتہائی غیرتمند اور سیر چشم تھے۔ آپ نے کبھی شاہانِ وقت کی طرف چشمِ ارادت سے نہ دیکھا۔

نظامِ اسلام کا تصوّر

وہ کام جس میں شاہ صاحب اپنے پیشرووں سے بازی لے گئے ہیں وہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلام کے پورے فکری، اخلاقی، شرعی، سیاسی، سماجی اور معاشی نظام کو ایک

مرتب صورت میں پیش کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اگرچہ اسلامی تاریخ کی ابتدائی تین چار صدیوں میں بہت سے ایسے ائمہ گزرے ہیں جن کے ذہن میں اسلام کے نظامِ حیات کی مکمل تصویر نظر آتی ہے اور بعد کی صدیوں میں بھی بعض ایسے محققین ملتے ہیں، لیکن ان میں سے کسی نے بھی جامعیت کے ساتھ سائنٹیفک طریقہ پر اسلامی نظام کو بحیثیت ایک مکمل نظام کے مرتب کرنے کی طرف دھیان نہیں دیا۔ ان کے ہاں دین کے اجتماعی تصور سے زیادہ انفرادی تصور نمایاں ہے۔ شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ اور البدور البازغہ میں اس موضوع پر کامیابی سے قلم اٹھایا ہے۔

رائج تصوّف کی اصلاح

شاہ صاحب کے دَور تک اسلامی تصوّف میں مشرکانہ عقائد، بدعات اور خرافات کی ملاوٹ ہو گئی تھی۔ ویدانتی فلسفہ، عیسائیوں کی رہبانیت اور ایرانی نظریات شامل ہو گئے تھے۔ ہر چند کہ مجدد الف ثانیؒ نے تصوّف کی تطہیر کی اور ہندوستان میں اسلام کی تجدید کی لیکن شاہ صاحب کے دَور تک یہ برائیاں پھر آن گھسی تھیں۔ شاہ صاحب نے اپنی کتابوں میں تصوّف کی حقیقت کھول کر بیان کی اور یہ واضح کیا کہ شریعت اور طریقت دو الگ الگ راستے نہیں ہیں بلکہ ایک ہی گاڑی کے دو پہیے ہیں۔

شاہ صاحب کے دَور میں متصوفین دُنیاداری کے شکار ہو چکے تھے۔ بہت کم لوگ ایسے تھے جو خالصتاً اللہ کی طرف لوگوں کو بلاتے ہوں۔ اکثر لوگوں کی یہ کیفیت تھی کہ انھوں نے اپنی خانقاہوں کو مال و جاہ حاصل کرنے کا ذریعہ بنا رکھا تھا۔ شاہ صاحب نے انہی لوگوں کو مخاطب کر کے التفہیمات الالٰہیہ میں لکھا ہے۔ فرماتے ہیں[1]:

"اے وہ لوگو! جو آباواجداد کی رسوم کو بغیر کسی استحقاق کے اختیار کیے ہوئے ہو۔ (یعنی تم اپنے اسلاف کی روحانیت اور حقیقی تصوف اخذ کرنے سے تو قاصر

---

[1] ۶۰ : ص ۶۳

رہے ۔ فقط ان لوگوں کے ظاہری شعائر و علامات کو بزرگی کا معیار سمجھ رکھا ہے
مَیں تم سے پُوچھتا ہوں کہ کس بنا پر تم نے تشتّت و افتراق اختیار کر کے ٹولیاں
بنا رکھی ہیں اور ہر ایک اپنی ہی کہے جاتا ہے ۔ جس طریقہ کو اللہ تعالیٰ نے اپنے
رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلّم کے ذریعے نازل فرمایا تھا اور محض اپنے لُطف و کرم
سے ہمیں جو راستہ دکھایا تھا (جو اس کی بارگاہ اقدس تک پہنچنے اور اسکی خوشنودی
حاصل کرنے کا سیدھا راستہ تھا) اس کو چھوڑ کر تُم میں سے ہر ایک مستقل پیشوا بنا
ہوا ہے اور لوگوں کو اس طرف بُلا رہا ہے جس راستہ پر وہ خود چل رہا ہے ۔
بزعم خود وہ اپنے آپ کو ہدایت یافتہ سمجھتا ہے اور اپنے آپ کو دُوسروں کا
راہ نما سمجھتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ خود بھی گمراہ ہے اور دُوسروں کو بھی
گمراہ کر رہا ہے ۔ ہم ان کو سخت کراہیت اور نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جو دوسروں
کو محض اس لیے مرید بناتے ہیں کہ ان سے ٹکے وصُول کریں ۔ تصوف کی چادر
اوڑھ کر وہ ٹٹی کی آڑ میں شکار کھیلتے ہیں ۔ کیونکہ جب تک کوئی اہل دین و
تقویٰ کی شکل و شباہت اور ظاہری وضع قطع اختیار نہ کرے ، مرجع خلائق بننا
اور جیبوں کو پُر کرنا مشکل ہوتا ہے ۔ مَیں ان لوگوں کو بنظرِ کراہت و استحقار دیکھتا ہوں
جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسُول صلی اللہ علیہ وسلّم کی طرف نہیں ، بلکہ خود اپنی طرف
لوگوں کو بُلاتے ہیں اور اپنے عقیدت مندوں کو اپنی رضا اور خوشنودی کی پابندی
کا حکم دیتے ہیں ۔ (یعنی ان کو اس وضع کا بنانا چاہتے ہیں ۔ ع

بمی سجادہ رنگین کن گرت پیر مغاں گوید

وہ لوگ جو ایسا کرتے ہیں وہ دین کے رہزن ہیں ۔ یہ لوگ دجال ، فتان اور
کذاب ہیں ۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کو فتنے میں ڈالا گیا ہے ۔ (یعنی نفس اور شیطان
کے فتنہ میں مُبتلا ہیں ۔ جن کے پنجہ سے مخلصی حاصل کرنا تصوّف کا پہلا سبق ہے)"

اِتنا لکھ کر پھر عام مُسلمانوں کو خبردار کرتے ہُوئے فرماتے ہیں :

"خبردار! خبردار! کسی ایسے شخص کی پیروی نہ کرنا جو کتاب اللہ اور سنّتِ رسول اللہ کی دعوت نہ دیتا ہو بلکہ اپنی طرف (اپنے اختراعی مسلک کی طرف) بُلاتا ہو۔ مُسلمانوں کو چاہیئے کہ وہ اپنی مجالس میں اہلِ سکر صُوفیہ کی شطحیات کا ذکر نہ کریں (جس طرح کہ منصور حلاج سے "انا الحق" کہنا منقول ہے یا بعض صوفیا "ہمہ اوست" لکھتے ہیں) تصوّف کا مقصد صرف زبانی جمع خرچ نہیں، اس کا مقصد تو یہ ہے کہ انسان کو احسان کا مقام حاصل ہو۔"

اجتہاد

فقہ اسلامی کو چار بڑے بڑے مدارس فکر میں تقسیم کر دیا گیا تھا اور عُلماء کے نزدیک یہ ضروری تھا کہ ان چار اماموں میں سے کسی ایک امام کی اقتداء کریں اور اس معاملہ میں وہ اس قدر سخت گیر تھے کہ اگر کوئی شخص ایک امام کو چھوڑ کر دُوسرے امام کی پیروی اختیار کرنا چاہے تو اس کے لیے کوڑوں کی سزا تجویز فرماتے تھے۔ کسی شخص کو یہ حق نہیں تھا کہ وہ ان اماموں کی فقہ پر تنقید کرے۔ ایک کے فیصلے کو دُوسرے کے فیصلے سے بہتر قرار دے یا خود کسی مسئلے میں نئے سرے سے غور کرے۔ بالفاظِ دیگر عملی طور پہ اجتہاد ختم کیا جا چُکا تھا۔ شاہ صاحب نے مجتہد ہونے کا اعلان کیا۔ تمام مسائل پہ قرآن و حدیث کی روشنی میں تحقیق کر کے اپنی رائے پیش کی اور بہت سے مسائل جن کے بارے میں اجتہاد کی ضرورت تھی اور ان مسائل پر پہلے کسی نے اجتہادی رائے نہ دی تھی ان پہ شاہ صاحب نے اجتہاد فرمایا۔ شاہ صاحب اپنے بارے میں خود لکھتے ہیں[1]

"خاکسار پہ اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا انعام یہ ہے کہ اس نے مجھے خلعت فاتحیہ

---

[1] ۵۶ : س ۵

سے نوازا، اور اس آخری دَور کا آغاز میرے ہی ہاتھوں کرایا اور مجھے اس طرف راہنمائی کو کہا کہ فقہ میں سے پسندیدہ مسالک کو یکجا کر کے فقہ حدیث کی نئے سِرے سے بُنیادیں رکھوں۔"

زالۃ الخفا میں فرماتے ہیں :

" دولتِ شام یعنی سلطنتِ اُمویہ کے خاتمہ تک کوئی اپنے آپ کو حنفی یا شافعی نہ کہتا تھا بلکہ سب اپنے اپنے آئمہ اور اساتذہ کے طریقہ پر دلائلِ شرعی سے استنباط کرتے تھے۔ دولتِ عراق یعنی سلطنتِ عباسیہ کے زمانے میں ہر ایک نے اپنا نام معین کیا اور یہ کیفیت ہوگئی کہ جب تک اپنے مذہب کے بڑوں کی نقل نہ پاتے (جس میں اُنھوں نے اس مسئلہ کی تصریح کی ہوتی) کتاب وسُنّت (قرآن وحدیث) کی دلیل پر حکم نہ کرتے۔ اس طرح وہ اختلاف جو تاویلِ کتاب وسُنّت کے اقتضا سے ناگزیر طور پر پیدا ہوئے تھے مضبوط بُنیادوں پر جم گئے۔ جب دولتِ عرب کا خاتمہ ہوگیا (یعنی ترکوں کے اقتدار کا زمانہ آگیا) اور لوگ مختلف ممالک میں منتشر ہوئے تو ہر ایک نے جو کچھ اپنے مذہبِ فقہی سے یاد کیا تھا، اس کو اصل بنالیا۔ پہلے جو چیز مذہب سے مستنبط تھی اب وہ سُنّتِ مستقرہ بن گئی اور ان کے علم کا مدار اس پر رہ گیا کہ تخریج پر تخریج کریں اور تفریع پر تفریع۔"[1]

مصفّٰے شرح مؤطا میں لکھتے ہیں :

" ہمارے زمانہ کے سادہ لوح اجتہاد سے بالکل سرگشتہ ہیں۔ اُونٹ کی طرح ناک میں نکیل پڑی ہے اور یہ کچھ نہیں جانتے ہیں کہ کدھر جا رہے ہیں۔ ان کا کاروبار ہی دوسرا ہے۔ بیچارے ان اُمور کی سمجھ بُوجھ کے لیے مکلف

---

[1] ازالۃ الخفا

ہی نہیں ہیں[1]۔"

حجۃ اللہ البالغہ کے ساتویں مبحث اور انصاف فی بیان سبب الاختلاف میں شاہ صاحب نے اس مرض (تقلید) کی پوری تاریخ بیان کی ہے اور ان خرابیوں کی نشاندہی کی ہے جو اس کی بدولت پیدا ہوئیں۔

طرزِ نگارش

شاہ صاحب کے دَور میں بلکہ اس سے کافی پہلے سے عُلماء کا طرزِ تحریر و تقریر پُرشکوہ الفاظ اور فضول قافیہ پیمائی کے افسوں میں گھِرا ہُوا تھا۔ نامانوس اور ثقیل الفاظ کا استعمال علمیت کی شان سمجھا جاتا تھا۔ گویا تحریر و تقریر کا مقصد سوائے اس کے کچھ نہ تھا کہ اپنی علمیت اور ادبیت کا لوہا منوایا جائے۔ شاہ صاحب سے پہلے ابنِ خلدون اور حضرت مجدد الف ثانیؒ نے سادہ طرزِ تحریر و تقریر اپنایا جس میں مقصدیت اور معنویت کی طرف زیادہ توجہ دی گئی۔

شاہ صاحب کے طرزِ تحریر و تقریر میں مقصدیت اور معنویت نظر آتی ہے۔ ہر چند کہ آپ کا اسلوب انتہائی اختصار پسندانہ ہے جس کی وجہ سے کہیں کہیں آپ کی عبارتوں کو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے لیکن فصاحت و بلاغت کا بہترین نمونہ لیے ہُوئے ہے۔ اس کا اعتراف مولانا ابوالحسن علی ندوی صاحب جیسے باکمال ادیب ان الفاظ میں فرماتے ہیں:

> "شاہ ولی اللہ پہلے ہندوستانی مصنّف ہیں جن کی عربی تصانیف خصوصاً حجۃ اللہ البالغہ میں اہلِ زبان کی روانی، قدرت اور عرب کی سی عربیت ہے اور وہ ان بے اعتدالیوں سے پاک ہیں جو عجمی علماء کی عربی تحریروں میں پائی جاتی ہیں[2]۔"

علامہ سید سلیمان ندویؒ فرماتے ہیں:

---

[1] مصنف [2] ۵۶ جلد اوّل: ص ۹

"شاہ صاحب کی تصانیف کے ہزاروں صفحے پڑھ جاؤ آپ کو یہ معلوم ہی نہیں ہوگا کہ یہ بارھویں صدی ہجری کے پُرآشوب زمانے کی پیداوار ہے جب ہر چیز بے اطمینانی اور بدامنی کی نذر تھی۔ صرف یہ معلوم ہوگا کہ فضل وعلم کا ایک دریا ہے جو کسی شور وغل کے بغیر سکون وآرام کے ساتھ بہہ رہا ہے جو زمان ومکان کے خس وخاشاک کی گندگی سے پاک وصاف ہے۔"[۱]

شاید ہی کوئی فن ہو جس پر آپ نے سیر حاصل بحث نہ کی ہو۔ آپ کی تحریر میں وسعتِ نظر سلامتیِ فہم، رفعتِ خیال، ایجاز اور رفعت نظر بدرجۂ کمال موجود ہیں۔ آپ کی تقریر "از دل خیزد و بردل ریزد" کے مصداق تھی۔

شاہ صاحب کبھی کبھی شعر بھی کہا کرتے تھے اور فارسی میں تخلص "امین" فرماتے تھے۔

مشاغل

شاہ صاحب جب حرمین شریفین سے ہندوستان واپس آنے لگے تو انھوں نے اپنے استادِ حدیث علامہ ابوطاہر سے عرض کیا کہ میں نے ہندوستان میں جتنا بھی علم پڑھا تھا سب بھلا دیا۔ صرف حدیثِ نبویؐ کو اور تفسیر کو یاد رکھا ہے جس کی تحصیل یہاں آکر کی ہے۔

ما ہر چہ خواندہ ایم فراموش کردہ ایم
الا حدیثِ دوست کہ تکرار می کنیم

چنانچہ ہندوستان آکر آپ نے صرف، نحو، منطق، ہیئت، کلام، فلسفہ، فقہ اور اصولِ فقہ وغیرہ کی تدریس ترک کر دی۔ بقول شاہ عبدالعزیزؒ آپ نے اپنے اوقاتِ عزیز کو تین اہم مشاغل میں صرف کرنے کے لیے مخصوص کر دیا تھا (شاہ عبدالعزیزؒ کے ملفوظات[۲])

۱۔ صبح کو اوراد و وظائف سے فارغ ہو کر دوپہر تک حدیث کا درس دیتے تھے۔

---

[۱] ۵۶ جلد اول: ص ۱۰ [۲] ملفوظات

۲۔ درسِ قرآن اور دیگر کتب کے ذریعہ دنیا نے اسلام کی روح، بنیادی عقائدِ دین، حقائق، معرفت تصوّف کے اسرار بیان فرما کر لوگوں کو علمی اور اخلاقی تربیت فرماتے تھے۔

۳۔ ذکر و فکر اور درس و تدریس سے جو وقت بچ رہتا اس کا ایک لمحہ بھی ضائع نہ ہونے دیتے بلکہ کچھ نہ کچھ لکھتے رہتے۔ اس کا نتیجہ آپ کی جلیل القدر تصنیفات کی شکل میں موجود ہے۔

جلائل اعمال

گزشتہ صفحات میں ہم نے اس دور میں ہندوستان کی حالت اور شاہ صاحب کے کارناموں کے بارے میں مختصراً بیان کیا۔ ان کارناموں کا تذکرہ خود حضرت شاہ صاحب ان الفاظ میں فرماتے ہیں[۱]:

"اس سلسلہ میں جو کام مجھ سے لیے گئے وہ یہ ہیں:

۱۔ متقدمین کے ان مسائل اور نظریات کی نشاندھی کروں جو اللہ تعالےٰ کے نزدیک پسندیدہ اور اس کی خوشنودی حاصل ہونے کا ذریعہ ہیں۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ فقہِ حدیث کی بنیادیں از سرِ نو قائم کی گئیں اور ان پر پوری عمارت کھڑی کر دی گئی۔

۲۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے بیان کردہ تمام احکامِ شریعت اور عام تعلیمات کے اسرار و مصالح اور جو حکمتیں ان احکام اور تعلیمات کے اندر ودیعت کی گئی ہیں، ان سب کو اس طرح ضبط میں لایا گیا اور ان کو جاننے کے لیے ایسے اصول بیان کیے گئے کہ اس سے پہلے اس کام کا عشرِ عشیر بھی کسی نے نہیں کیا تھا۔

۳۔ سلوک و طریقت یعنی تحصیلِ تصوف کے بارے میں مجھ کو وہ طریقہ سمجھایا گیا جو اس آخری زمانہ کے موافقِ حال ہے اور اس لیے یہی طریقہ کامیاب ہو سکتا ہے جو صوفیائے متاخرین کے غلو اور افراط سے قطعاً محفوظ ہے۔ میں نے اپنی دو تصنیفات "ہمعات"

---

[۱] ۵۶ : ص ۵

اور "الطاف القدس" میں ان کو بیان کیا ہے۔

۴۔ ایک بڑا کام مجھ سے یہ لیا گیا کہ میں نے متقدمین اہلِ سنّت (اس سے سلف صالحین صحابہؓ اور تابعین کا طبقہ مراد ہے) کے عقائد اور نظریات کو دلائل اور براہین سے ثابت کیا، معقولین کے خس و خاشاک سے کلیتہً ان کو پاک کر دیا اور ایسے طریقہ پر بیان کیا کہ کسی معقول پسند آدمی کے لیے اس میں مزید بحث کی گنجائش نہ رہے۔

۵۔ علاوہ ازیں کمالاتِ اربعہ (یا یوں کہیے کہ صفات مقدسہ اربعہ) یعنی ابداع، اور خلق اور تدبیر اور تدلی (تجلّی) کی حقیقت اور نفوسِ انسانیہ کی استعداد کا علم (جس سے کہ باطنی تعلیم و ارشاد میں بہت بڑی مدد ملتی ہے) مجھے عطا فرمایا گیا۔ یہ مؤخر الذکر دونوں علم ایسے ہیں جن سے پہلے علماء محققین ناآشنا تھے اور جہاں تک مجھے معلوم ہے (شاہ صاحب کا قول ہے اور آپ جانتے ہیں کہ ان کا علم کس قدر وسیع ہے) اس کوچہ میں کسی نے قدم نہیں رکھا۔"

۶۔ اور مجھ کو حکمتِ عملی کا علم دیا گیا اور اس کی حقیقت کماحقہٗ میری سمجھ میں آگئی (حکمتِ عملی سے آپ کی مراد تدبیرِ معاشیات اور سیاستِ مدنیہ کے شرعی اصول و ضوابط ہیں) اور کتاب و سنّت اور آثارِ صحابہ کے ساتھ اس کو تطبیق دینے اور مفصلاً واضح طور پر اس کو بیان کرنے کی بھی توفیق بخشی گئی۔"

خود فہمی

شاہ صاحب اپنے دَور کے مجدّد تھے۔ اپنے مقام سے آگاہ ہونے کی وجہ سے بطور تحدیثِ نعمت آپ نے کئی جگہ اپنی عظمت کا اظہار فرمایا ہے جن کی مثالیں پیش خدمت ہیں[1]

۱۔ "مجھ پر اللہ تعالیٰ کے خاص احسانات میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے مجھے اس دورِ

---

[1] ۵۶: ص ۴

آخر کا ناطق حکیم اور زعیم و قائد بنایا۔[1]"

۲۔ میرے ذہن میں ڈالا گیا ہے کہ میں لوگوں تک یہ حقیقت پہنچا دوں کہ "یہ زمانہ تیرا زمانہ ہے اور یہ وقت تیرا وقت ہے۔ افسوس اس پر کہ تیرے جھنڈے کے نیچے نہیں ہے[2]"۔

۳۔ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں قائم الزمان ہوں یعنی اللہ تعالیٰ جب خیر کا ارادہ فرماتے ہیں تو اپنے اس ارادہ کی تکمیل کے لیے وہ مجھے آلۂ کار بنا لیتے ہیں۔ (فیوض الحرمین)

۴۔ جب میرا دورۂ حکمت یعنی علم اسرار دین پورا ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے مجھے خلعتِ مجددیت پہنائی۔ پس میں نے مسائلِ اختلافی میں جمع و تطبیق کو معلوم کر لیا۔ (تفہیمات)

۱؎

۲؎

باب ۲

شاہ صاحبؒ کی مابعد الطبیعات ایک نظر میں [1]

جسمانی عالم کو جتنا بھی لمبا چوڑا سمجھا جائے، اسے ایک ہی جسم ماننا چاہیے۔ یہ سارا جسم خود ایک مستقل چیز ہے اور اس کے اندر مختلف جسم ایسے ہیں جیسے سمندر کی موجیں۔ اس سارے جسم میں ایک خاص نسلی تقاضا کرنے والی قوت ہے جو تمام اجزا کو ان کی اپنی اپنی مناسب شکلوں میں تبدیل کرتی رہتی ہیں۔

جسم کا ایک حصہ ہے جو ایک وقت میں عناصر کی شکل رکھتا تھا۔ پھر اس نے حیوانی شکل اختیار کرلی۔ غرض اس جسم کے مختلف اجزا جو مختلف شکلیں بدلتے رہتے ہیں ان سب کی مرکزی قوت اس بڑے جسم کے اندر محفوظ ہے اس مرکزی قوت کو اصطلاح میں طبیعت الکل (Universal Temperament) کہتے ہیں اور اس بڑے جسم کو مع اس کی تمام قوتوں کے شخصِ اکبر (Universum Permagnum) کہا جاتا ہے۔

جیسے ہر ایک انسان میں روح ہے جو اس کے علم اور ارادے کی مالک ہے ویسی ہی اس بڑے جسم یا شخص اکبر کی ایک روح مان لی جائے تو اسے نفس الکل (Universal Soul) کہا جاتا ہے۔ مختلف جسموں میں جس قدر چھوٹی چھوٹی روحیں ہیں، ان سب کو اس بڑی روح سے وہی نسبت ہے جو انسان کی سننے، دیکھنے، سوچنے وغیرہ کی قوتوں کو انسان کی روح سے ہے۔ یہ بڑی روح چھوٹی روحوں پر حاکم ہے۔ جس طرح چھوٹے سے چھوٹے کیڑے میں خیال کی قوت ہے اسی طرح شخصِ اکبر کی ایک بہت بڑی قوتِ خیال

---

[1] ۳۶ : ص ۷۵

ہے اس کا نام "عالمِ مثال" ہے۔

اس شخصِ اکبر کی ایک بہت بڑی قوّتِ ارادی بھی ہے۔ تمام دُنیا میں جتنے ارادے اور ان کے متعلق کام کرنے والے اعضا ملتے ہیں، وہ سب اس بڑی قوّتِ ارادی کے لشکر ہیں۔ شخصِ اکبر کی اس قوّتِ ارادی کا جس حصّے سے زیادہ تعلق ہے' اسے شخصِ اکبر کا قلب (Mid) کہتے ہیں وہی نفسِ کل کا عرش ہے یعنی تخت ہے، وہی نفس کل کا مرکز بھی ہے اس نفس کی تمام جسم پر حکومت ہے۔ شخصِ اکبر کا قلب آئینے کی طرح سمجھنا چاہیئے۔ اس میں شخصِ اکبر کے پیدا کرنے والے یعنی ذاتِ بحت کا ہر ایک عکس پڑتا ہے جس سے وہ اپنے رب کو پہچانتا ہے۔ اس طرح طبعی طور پر اس کے دماغ میں اپنے رب کی ایک صُورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس صُورت کا نام تجلّیٔ اعظم (Repercussus permagnum) ہے پھر اس تجلّیٔ اعظم کا عکس شخصِ اکبر کے قلب پر بھی پڑتا ہے۔ اس کا نام بھی تجلّیٔ اعظم ہے۔

اِنسانی جماعت نے جس قدر بھی ترقّی کی ہے، خواہ انبیاء کی رہنمائی میں کی ہے یا فلاسفہ کی رہنمائی میں وہ خدا کا اس سے زیادہ تصوّر پیدا نہیں کر سکتیں جس قدر شخصِ اکبر کے دماغ میں تجلّیٔ اعظم کا ہے۔ یعنی ان کی ترقّی صرف اس تجلّی کے تصوّر تک پہنچ سکتی ہے۔ ذاتِ بحت کے بارے میں کوئی تصوّر قائم نہیں کیا جا سکتا۔

اِنسانِ اکبر کے جتنے ارادے، حرکتیں اور کام ہیں' ان کا مرکز اس تجلّی کو قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح جتنے کام ایسے ہیں جنھیں اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ان کا وہ آخری نقطہ جہاں سے وہ صادر ہوتے ہیں اور جسے ہم تصوّر میں لا سکتے ہیں وہ یہی تجلّیٔ اعظم ہے جو شخصِ اکبر کے قلب پر پڑی ہے۔

غیب

پہلی تجلّیٔ اعظم جو "شخصِ اکبر" کے دماغ پر پڑتی ہے "غیب" کہلاتی ہے (یعنی لوگوں کی نظروں سے چھپی ہوئی)، دوسری تجلّیٔ اعظم جو شخصِ اکبر کے "دماغ" سے "شخصِ اکبر کے قلب"

پر پڑتی ہے وہ تجلّی ہے جس میں اِنسان قیامت کے روز اپنے رب کو دیکھے گا۔

ذاتِ بحت

ذاتِ الٰہی اپنے تمام کمالات سمیت شخصِ اکبر سے علیحدہ حقیقت ہے۔ اسے ہمیشہ "غیب الغیب" یا "ذاتِ بحت" کے نام سے یاد کیا جائے گا۔ تجلّی کی نسبت اپنے اصل سے ویسی ہی ہے جیسے عینک کی آنکھ سے، جو دیکھنے کا ذریعہ یا واسطہ ہے۔

تجلّی کا پُورا مطلب سمجھنے کے لیے ایک اور مثال بھی دی جا سکتی ہے۔ ہم زید کو دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم نے زید کو دیکھا، حالانکہ ہم نے اس کے بدن کو دیکھا ہے! اس کا بدن اس کی رُوح کی تجلّی ہے۔ تمام معاملات جو انسان کی رُوح سے متعلق ہوتے ہیں وہ سب کے سب اِنسان کے بدن کے ساتھ کیے جاتے ہیں اور ہم پُورا الیقین رکھتے ہیں کہ یہ معاملات اصل میں اس کی رُوح کے ساتھ کیے جاتے ہیں۔ جب تک اِنسان کے بدن کو اس کی رُوح سے الگ یا غیرِ خیال نہ کیا جائے گا وہ اس اِنسان کی رُوح کی تجلّی کہلائے گا اور جب اسے مستقل توجہ سے دیکھا جائے گا اور اس کا رُوح کے ساتھ جو تعلق ہے کہ وہ اس سے کام لے رہی ہے اور اپنے آپ کو اس کے ذریعے سے ظاہر کر رہی ہے بھُلا دیا جائیگا تو اسے رُوح کی تجلّی نہیں کہا جائے گا۔

اِنسان کے دماغ میں ایک خیال پیدا ہوتا ہے، بدن اس سے رنگین ہو کر (اثر لے کر) کام پُورا کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ خیال انسان کے دماغ کے اندر پُختہ شکل میں مضبُوطی کے ساتھ جگہ پکڑ لیتا ہے۔ اس طرح انسان کا دماغ پہلی سطح سے ذرا ترقّی کر جاتا ہے۔ اب یہ ترقّی دُوسرا قدم بڑھانے کا سبب بنتی ہے۔ اس پُختہ خیال سے ایک خیال پیدا ہونے لگتا ہے جو پہلے خیال کی نسبت زیادہ قوی اور زیادہ صحیح ہوتا ہے۔ اِنسان کا بدن پہلے کی طرح اس سے بھی اثر لیتا ہے اور کام کرتا ہے۔ اس کے نتیجے کے طور پر انسان کا دماغ ایک خاص اثر لیتا ہے اور اس کی پختگی میں ایک درجہ اور بڑھ جاتا ہے۔ موت تک اسی طرح ترقی

جاری رہتی ہے۔

اب اِنسان کے دماغ کو انسان کی رُوح کے لیے ایک تجلّی گاہ مان لیجیے اور یُوں کہیے کہ اِنسان کے دماغ میں جو خیال آتا ہے وہ انسان کی رُوح کی ایک تجلّی ہوتی ہے۔ اِنسان تو رُوحانی تجلّیات کے ایک دُوسرے کے نیچے لگاتار دماغ میں آنے سے ترقی کرتا ہے۔ اس ترقّی کا حاصل ایک دَورہ ہے۔ ایک خیال بیج کے طور پر دماغ میں سے نکلتا ہے اور جسم کی زمین میں پھیلتا پھُولتا ہے اور پھر دماغ اس کا حاصل یا خلاصہ ایک نئے تجربے کی شکل میں وصول کر لیتا ہے اور رُوح ایک قدم اُٹھانے کے لیے تیار ہو جاتی ہے۔ اسی طرح تجلّیِ اعظم کا رنگ تمام شخصِ اکبر کو رنگین کر دیتا ہے اور اس کا حاصل پھر تجلّیِ اعظم کے قریب پہنچ جاتا ہے۔ اس سے نئی تجلّی کے ظہُور کا سامان بن جاتا ہے۔

شخصِ اکبر کا ابداع

"شخصِ اکبر" کیسے ظاہر ہُوا۔ اس کے متعلق مفصّل علم اِنسان کی عقل میں نہیں آسکتا اور نہ کوئی اِنسانی زبان ان حقیقتوں کو اصلی شکل میں بتا سکتی ہے لیکن دُھندلی سی شکل میں اس سوال کے جواب کا خاکہ یُوں کھینچا جا سکتا ہے کہ ایک چٹیل میدان ہے جس میں سبزی کا نام و نشان نہیں ہے۔ یکایک اس میدان پر مینہ پڑتا ہے جس سے وہاں قسم قسم کی سبزیاں پیدا ہو جاتی ہے۔ اس تمام ترقّی کا مدار مینہ پر ہے۔ اسی طرح شخصِ اکبر کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ پہلے "پانی" تھا، پھر اس میں اللہ تعالیٰ کی تجلّیوں نے نئے اثر پیدا کیے اور قسم قسم کے جسم پیدا کر دیے۔ زمین، ستارے، ہوا، بجلی، گرمی وغیرہ سب چیزیں اپنی اپنی جگہ پر کام کرنے لگ گئیں۔ گویا جس طرح مینہ برسنے سے باغ میں طرح طرح کے پھُول نکل پڑتے ہیں اسی طرح اللہ کی رحمت کے ایک خاص اثر نے شخصِ اکبر میں مختلف قسم کی قوّتیں پیدا کر دیں اور جس طرح مختلف پھُول اپنی اپنی جگہ ایک دُوسرے کے ساتھ مل کر ایک تناسب اور خُوبصُورتی پیدا کر دیتے ہیں۔ اس طرح شخصِ اکبر کی مختلف قوّتیں مل کر ایک خاص تناسب اور خُوبصُورتی

کے ساتھ کام کر رہی ہیں۔

شخصِ اکبر کی پیدائش کے لیے کوئی مادہ تجویز کرنا ممکن نہیں ہے۔ بلکہ یہ خُدا کے ایک ارادے یا حکم کی پیداوار ہے جسے ترقی دے کر شخصِ اکبر مکمّل کر دیا گیا ہے۔ بغیر مادے کے فقط حکم سے پیدا کرنے کا نام "ابداع" ہے۔

اگرچہ ہم شخصِ اکبر کی پیدائش کے متعلق مادہ معیّن کر کے نہیں دکھا سکتے لیکن اس کے سوا جو اور چیزیں ہیں وہ اس مادے سے پیدا ہُوئی ہیں جو شخصِ اکبر کے اندر موجود ہے۔ ان کی حالت شخصِ اکبر کی سی نہیں ہے کہ ان کے لیے مادے کی ضرورت نہ ہو۔ جو چیز اس مادے سے پیدا ہو جو پہلے سے موجود ہے اس کی پیدائش کا نام "خلق" ہے۔

جب ایک مخلوق کے ساتھ بہت سی اور مخلوقات جمع ہوں تو ان کے باہمی ربط کو قائم رکھنے کے لیے ان میں سے ہر ایک کا صحیح مقام مقرّر کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح ہر چیز کا صحیح درجہ مقرّر کر کے ان سے کام لینے کا نام "تدبیر" ہے۔

جب تدبیر مکمّل شکل میں مُرتّب ہو جائے یعنی شخصِ اکبر کا ایک چھوٹا سا نمونہ بن جائے تو اس کے قلب پر بھی تجلّیِ اعظم کا ایک عکس آتا ہے اسے "تدلّی" کہتے ہیں۔

ان چاروں کمالاتِ الٰہیہ یعنی ابداع، خلق، تدبیر اور تدلّی کو پُوری طرح شرح کے ساتھ بیان کرنا امام ولی اللہ کے فلسفے کا خاص حصّہ ہے۔ پہلے کسی فلسفی نے اسے یوں کھول کر بیان نہیں کیا۔

حقیقتِ کائنات

عالمِ مثال

یہ دُنیا عالمِ شہادت (Material World) ہے۔ اس سے آگے عالمِ مثال ہے۔ مثال مِثل کی جمع ہے۔ مثل کے معنی نقشہ (Drawing) کے ہیں۔

عالمِ مثال نیم مادی، (Semi-Material) ہے۔ اس میں ان چیزوں کے بھی وجود ہیں جن کے اس دُنیا میں مادی وجود نہیں ہیں۔ ہر چیز جو عالمِ شہادت میں مادی طور پر موجود ہے اس کا ایک نقشہ ایک مثل عالمِ مثال میں موجود ہے اسے "مثلِ اصلی" کہتے ہیں۔

جب وہ چیز عالمِ شہادت میں وجودِ مادی حاصل کرلیتی ہے تو اس کا ایک عکسی نقشہ عالمِ مثال میں جاکر اس مثلِ اصلی کے ساتھ لگ جاتا ہے۔ اسے "مثلِ انعکاسی" کہتے ہیں۔[1]

حظیرۃ القدس

عالمِ مثال (Supera Material World) میں ایک اسمبلی ہے جسے حظیرۃ القدس (پاک باڑہ) کہتے ہیں اس میں ملاء اعلےٰ اور نفوس زکیہ انسانیہ جمع ہوتے ہیں۔ یہ اسمبلی کے رُکن ہیں۔

ملاء اعلیٰ اور نفوسِ زکیّہ انسانیہ عالمِ انسانیت کی بھلائی کے لیے اپنی تجاویز دُعا کی صُورت میں اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر احکام صادر ہوتے ہیں۔ وہ احکام حظیرۃ القدس پہنچنے کے بعد وہاں سے براڈ کاسٹ کیے جاتے ہیں اس کی صُورت ہے کہ اگر کوئی نبی موجود ہو تو جبریل علیہ السلام کے ذریعے وہ پیغام اسے پہنچائے جاتے ہیں اور اگر نبی نہ ہو تو " ازکٰی خلق اللہ " (مخلوقِ خُدا میں نیک ترین فرد) پر الہام کی صُورت میں وہ پیغام پہنچائے جاتے ہیں مثلاً رویائے صادقہ، کشف، آوازِ غیبی وغیرہ۔

عالمِ رُوحانیت

عالمِ مثال سے آگے عالمِ رُوحانیت ہے۔ یہ غیر مادی ہے۔ مادہ اور رُوح کی اصل ہے۔ یہی وحدت الوجود ہے۔ یعنی وجود خواہ رُوحانی ہو یا مادی، اس کا منبع ایک ہی ہے۔

مادہ اور رُوح کی اصل خُدا نہیں ہے۔ اس کی پہلی صُورت تو قوّتِ مثالیہ اور پھر قوّتِ رُوحانیہ ہے۔ قوّت رُوحانیہ کا اصل تعلق تجلّیِ اعظم سے اور تجلّیِ اعظم کا تعلق ذاتِ بحت سے ہے اس کی دُوسری صُورت یہ ہے کہ ذاتِ بحت سے تجلّیِ اعظم صادر ہوتی ہے تجلّیِ اعظم،

---

[1] "عبقات": شاہ اسمٰعیل شہیدؒ

تجلیٔ رُوحانیہ کا مجموعہ ہے۔ (جیسے سورج کی شعاع میں سات رنگ ہوتے ہیں۔

تجلیٔ رحمانیہ

تجلیٔ اعظم میں ایک تجلی "تجلیٔ رحمانیہ" ہے جسے شاہ صاحب "اشعۂ رحمانیہ" بھی کہتے ہیں۔

قوّتِ مثالیہ

اشعۂ رحمانیہ، عالمِ مثال میں آکر قوّتِ مثالیہ کی شکل اختیار کرتی ہیں اور پھر عالمِ شہادت میں آکر مادی وجود اختیار کر لیتی ہیں جیسا کہ فضائی کرنیں (Cosmic Rays) کائنات کے کسی حصے سے (بقول جدید سائنسدان، آرہی ہیں اور الیکٹران اور پروٹون بناتی ہیں۔ یہ دونوں مل کر ایٹم بنتے ہیں۔ ایٹم مل کر (Molecule) بنتے ہیں اور وہ آگے ٹھوس مادی اشیاء (Mass) بن جاتے ہیں۔

تجلّیات کے گرنے کو یا نازل ہونے کو (یا کائنات میں پھیلنے کو "تدلّیات" کہتے ہیں۔

حِصّۂ دوم

حقیقتِ کائنات

- تدبیرِ عالم
- شخصِ اکبر
- تجلّیٔ اعظم
- عالمِ مثال
- حظیرۃ القدس
- ملاءِ اعلےٰ
- طلسمِ الٰہی

باب ۳

تدبیرِ عالم

صفاتِ ثلاثہ

اللہ تعالیٰ کے اس عالم کو وجود میں لانے کے لحاظ سے اس کی تین صفتیں ماننی چاہئیں [۱]

۱۔ **ابداع** : ایک چیز کو بغیر کسی چیز کے پیدا کرنا۔ یونانی حکماء اسے "جعلِ بسیط" کہتے ہیں۔ (افلاطون اس کا قائل ہے)، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ مخلوقات کا سلسلہ کہاں سے شروع ہوتا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہی تھا اور اس سے پہلے کوئی چیز نہ تھی۔

۲۔ **خلق** : یہ ایک چیز سے دوسری چیز کے پیدا کرنے کا نام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس دنیا میں جتنی چیزیں بنائی ہیں، وہ مختلف نوع اور جنس کی ہیں۔ اور ہر ایک نوع اور جنس کا الگ الگ خاصہ ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے جس چیز میں جو خاصہ رکھ دیا ہے وہ اس سے الگ نہیں ہو سکتا۔

جنس تو بہت عام چیز ہوتی ہے۔ اسے خاص کرنے سے نوع کا اور نوع کو خاص کرنے سے فرد کا وجود سمجھ میں آتا ہے۔ عقل ان مرتبوں میں تمیز کر سکتی ہے اور ہر ایک خاصے کو اس چیز کی طرف منسوب کرتی ہے جس کے لیے وہ ہے۔

۳۔ **تدبیر** : جب مخلوقات کا ایک مجموعہ وحدت اختیار کر لیتا ہے یعنی مختلف چیزیں آپس میں مل کر ایک بن جاتی ہیں تو اس مرکب کی کئی صورتیں ممکن ہوتی ہیں لیکن

---

[۱] ۲۶ : ص ۸۳

حکمتِ عامہ کے اعتبار سے ایک خاص مصلحت کا استعمال چاہتا ہو۔ اس مجموعے کو اس خاص مصلحت کے مطابق چلانا اور اس میں مصلحت کے مطابق ضروری تصرف کر کے ایسا نتیجہ نکالنا جو اس مصلحتِ عامہ کے قریب ہو "تدبیر" کہلاتا ہے۔

"عام مخلوقات[1] میں جو قوتیں رکھی گئی ہیں، وہ قوتیں (خاصیتیں) جب آپس میں ٹکراتی ہیں تو حکمتِ الٰہی ان کے ٹکراؤ اور تصادم سے کئی نئی چیزیں پیدا کر دیتی ہے۔ ان نئی چیزوں میں سے بعض تو خود اپنی ذات سے قائم ہوتی ہیں (جوہر) بعض کا وجود کسی دوسری چیز کے وجود کے ساتھ ہوتا ہے (عرض)۔

پھر عرض دو قسم کے ہوتے ہیں:

۱۔ جانداروں کے کام اور ان کے ارادے۔

۲۔ کام اور ارادے کے سوا دوسرے اغراض۔

خیر و شر

خیر اور شر کیا ہے؟[2]

ان قوتوں کے ٹکراؤ سے جو نئی چیزیں پیدا ہوتی ہیں ان میں سے جو چیز اپنے سبب کے تقاضے پورا کرتی ہے یعنی جس سبب سے وہ وجود میں لائی گئی ہے، وہ حکمت یا مصلحت اس سے پوری ہوتی ہے تو کہا جائے گا کہ اس میں بھلائی (خیر) ہے اور جو سبب اس کے پیدا ہونے کا کارن بنا ہے، اس کے تقاضے کے مطابق کام نہ دے یا اس کے برخلاف کام کرے تو کہا جائے گا کہ اس میں برائی (شر) ہے۔

شر دور کرنے کے طریقے[3]

اللہ تعالیٰ کی اپنی مخلوق سے مہربانی تقاضا کرتی ہے کہ شر کی شکل میں جو عارضی قباحت

---

[1] ۲۶ : ص ۸۸ [2] ۲۶ : ص ۸۸ [3] ۲۶ : ص ۸۹

خرابی بعض قوتوں کے جمع ہونے سے پیدا ہو جاتی ہے اس کا ازالہ کیا جائے۔ چنانچہ وہ مفید حالات پیدا کرنے کے لیے ان چیزوں اور ان قوتوں میں قبض[1]، بسط[2]، احالہ[3] اور الہام[4] کے ذریعے تصرف فرماتا ہے۔

(۱) قبض سے مراد یہ ہے کہ کائنات کی جو قوتیں اللہ کی حکمت کی عام مصلحت کے خلاف کام کر رہی ہوں انہیں روک دینا، مثلاً قحط ڈالنے کے لیے بارش کی ہواؤں کو روک دینا۔

(۲) بسط، جب حکمتِ الٰہی کوئی خاص نتیجہ پیدا کرنا چاہتی ہے اور دیکھتی ہے کہ وہ نتیجہ پیدا کرنے والی قوت کمزور ہے تو دوسری قوتوں کو اس کی مدد کے لیے تیار کر دیتی ہے مثلاً محکوم قوم کو حاکم کے خلاف اٹھانا اور مواقع جنگ وغیرہ پیدا کرنا۔

(۳) احالہ : یعنی ایک عنصر کو دوسری شکل میں بدل دینا تاکہ اصل مطلب حاصل ہو جائے۔

(۴) الہام : بعض دفعہ اللہ تعالیٰ لوگوں کے دلوں میں بعض تعلیمات (خیالات، ارادے منصوبے) الہام فرماتا ہے۔ وہ ان تعلیمات پر عمل کرنے والی ایک جماعت تیار کرتے ہیں اور انقلاب برپا کر کے نیا نظام قائم کر لیتے ہیں۔

تقدیر

اس عالم کائنات میں جو چیزیں موجود ہیں، وہ سب ایک تدبیر میں جکڑی ہوئی ہیں، اور کوئی چیز اس قاعدے سے باہر نہیں جا سکتی جو قدرت نے اس نظام کے لیے مقرر کر دیا ہے۔ اس میں علت و معلول کے سلسلے مختلف طریقوں سے جمع ہو گئے ہیں اور ایک نظام بن گیا ہے علتوں کے یہ چھوٹے مجموعے بڑے نظام کے نیچے ہیں۔ اور وہ انھیں آزاد نہیں چھوڑتا کہ وہ جو جی چاہیں نتائج پیدا کریں اور اس طرح علتوں کے دوسرے مجموعے سے ٹکرا جائیں بلکہ علتوں کے سب مجموعوں کے اوپر ایک بالائی نظام ہے جو ان سب کی رفتار مقرر کرتا ہے۔ اس غالب اور زبردست بالائی نظام کا نام "تقدیر" ہے[1]۔

---

[1] ۲۶، ص ۱۷۳

نوعِ انسانی کی تقدیر — شریعت[1]

اس بڑے نظام کو تحلیل کیا جائے (یعنی اس کے اجزا بنا کر دیکھے جائیں) تو "جنس الاجناس" کا ایک قانون نکلے گا۔ اس کے بعد ہر جنس کے لیے علیحدہ علیحدہ قانون ہو گا۔ انسانی نوع کے لیے جو قانون ہے 'اسے شریعت" کہتے ہیں۔ تو اب جو لوگ شریعت کو تقدیر کے مقابلے میں لاتے ہیں ان کی عقلمندی مانی نہیں جا سکتی، کیونکہ شریعت جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے ساری کائنات کی تقدیر کے نیچے "نوعِ انسانی کی تقدیر" یا اس کے لیے قانون ہے۔ اگر یہ کائنات ایک نظام ہے اور ایک تدبیر کے ماتحت ہے تو اس کائنات کے ایک جزو کا قانون یا تقدیر کائنات کے باقی اجزاء کی تقدیر سے ٹکرا نہیں سکتی۔ ٹکراؤ جو پیدا ہوتا ہے وہ اس لفظ کی پوری حکمت اور پورے معنیٰ نہ سمجھنے کے سبب پیدا ہوتا ہے[2]۔

عنایتِ اُولیٰ

حضرت مولانا عبیدُ اللہ سندھیؒ شاہ صاحب کی اصطلاح "عنایتِ اولیٰ" کی تشریح اِن الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

"عنایت وہ تدبیرِ جلی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے انواع کی پیدائش (فطرت) کے آغاز ہی میں ان میں ودیعت کر دیا ہے۔ ہر قسم کی تدبیر تفصیلی اور ہر قسم کی رہنمائی (ہدایت) وہیں سے آتی ہے۔ وہ اَزلاً اور ابداً ایک ہے۔ اس کا وجود عین انواع کا وجود ہے لیکن وہ ہر ایک زمانے اور ضرورت کے مطابق مختلف شکلیں اختیار کرتی ہے[3]۔"

عنایتِ اُولیٰ سے مراد دراصل اللہ تعالیٰ کا وہ ارادۂ اوّل ہے جو اس نے ابداع د

---

[1] ۲۶ : ص ۱۷۴ [2] امالی، مولانا سندھی، (غیر مطبوعہ) [3] ایضاً

تخلیق کے عمل کے وقت اپنی ذاتِ بحت سے مرتبۂ عقل کی طرف منعکس کیا۔ بالفاظِ دیگر عنایت اولیٰ سے مراد ذاتِ بحت کا ارادہ ہے جو مرتبۂ عقل میں آکر وضاحت اور تعین حاصل کرتا ہے۔ اس کے بعد شخصِ اکبر کے مرتبہ میں آکر وجودِ جسمانی حاصل کر لیتا ہے۔

نفس اور جسم کا ربط

جب نسبت ذاتِ بحت کے اندر ہوتی ہے تو وہ ایک کمال ہے، یہ مقامِ وجوب ہے۔ جب یہی نسبت (عنایتِ اُولیٰ) مرتبۂ عقل میں آئے گی تو اس کی ذرا شکل بدل جائے گی جیسے مکان بنانے کے متعلق سوچنا پہلے نیت تھی۔ پھر وہ عقل میں آئی تو اس کا کچھ نقشہ سا بننے لگا۔ یہ پہلی منزل کے مقابلہ میں زیادہ نمایاں ہے لیکن ابھی مادیت اس میں نہیں آئی۔ اَب ہم اسے قوّتِ متخیّلہ کے اندر لاتے ہیں کہ شکل و صُورت کیا ہو گی۔ پھر تخیّل میں مکان بن جاتا ہے۔ نیّت ذاتِ بحت سے صادر ہو کر مرتبۂ عقل میں آئی، پھر قوّتِ متخیّلہ میں اور پھر شخصِ اکبر بنا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نفس اور جسم میں جو ربط ہے وہ عنایتِ اولیٰ سے آیا ہے۔ ایک مادے کا ایک نفس کے ساتھ تعلق ہو جانا، یہ تخصیص ہے جو مادہ کھجور بنے گا وہ اِملی نہیں بن سکتا۔ اِملی کا اِملی بننا عنایتِ اولیٰ میں طے ہو چکا ہے۔ اس نے ایک کو کھجور بنا دیا اور دُوسرے کو اِملی۔

ارسطو کے نظریے سے تقابل

ارسطو کے اَتباع یہ ربط مانتے ہیں لیکن یہ نہیں جانتے کہ یہ ربط کہاں سے آیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "عقلِ اوّل" میں سے یہ ربط آیا ہے۔ مقام کا فرق ہے۔ اصُولی بات مان گئے ہیں۔ وہ دس عقلیں اور دس افلاک مانتے ہیں۔ ہم اسے تجلی کہتے ہیں۔ صِرف اصطلاح کا فرق ہے۔ شاہ صاحب نے "سطعات" میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے[1]

---

[1] ۱۱ : سطعہ ۴

"جہاں تک جسمانیات کا تعلق ہے جس کے ذریعے سے ایک نوع دُوسری نوع سے متمیز ہوتی ہے وہ تو ظاہر ہیں، لیکن جہاں تک نفس کے وجود کا تعلق ہے، وہ یُوں ثابت ہوتا ہے کہ فطرتِ سلیمہ جانتی ہے کہ جسمانی عوارض کے بار بار بدلنے اور متغیر ہونے کے باوجود یہ فرد وہی رہتا ہے جو تھا۔ اس فرد کا مصدر و منبع جسمانیت کے سوا کوئی اور ہی چیز ہے۔ جب یہ مقدمہ طے ہو گیا تو یہ معلوم رہے کہ ہر نفس اور اس کے ان جسمانی عوارض کے درمیان جن سے وہ شناخت ہوتا ہے کہ وہ فلاں نوع کا ہے اور فلاں نوع کا نہیں ہے ایک خاص علاقہ ہے۔ یہ علاقہ کہاں سے آتا ہے؟ اس پر غور کریں، اِس علاقے کی اصل اور اس کی تخصیص کا مقام عنایتِ اُولیٰ میں ہے۔ وہاں سے ہر ایک صُورتِ جوہریہ کا اس کے مناسب حال صورتِ عرضیہ کے ساتھ تعلق پیدا کیا گیا ہے اور ایک کو دُوسرے کی آغوش میں دیا جا چکا ہے۔ ذاتِ بحت نے مرتبۂ عقل میں جواہر و اعراض کے لیے جو اقتضا مقرر فرمایا، اس اقتضا کے مطابق ان کا باہمی تعلق واجب قرار دے دیا، اس لیے اب (ان کے تعلق کے بارے میں، لِمَ (کیوں) کا سوال نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اب ہم یہ سوال نہیں کر سکتے کہ آگ گرم کیوں ہے اور پانی سرد کیوں ہے؟ بلکہ کشف صریح تقاضا کرتا ہے کہ مجرداتِ مفارقہ کی بعض اجسام کے ساتھ ایک خُفیہ مُناسبت ہے اور ایک جسم کسی خاص مجرّد مفارقہ کا محل بن سکتا ہے۔ یہی مُناسباتِ خُفیہ ہر ایک فلک کی خاص حرکت اور صفت کا سبب خاص بنی ہیں۔[1]

○

---

[1] ۶۱ : سطعہ نمبرہ

باب ۴

شخصِ اکبر

شخصِ اکبر ذاتِ بحت کے ماسوا پر مشتمل ہے۔ اس لحاظ سے وہ کمالات جو صفات کی شکل میں صدور پاتے ہیں۔ ذاتِ بحت کے "خیال" میں عمل کر کے اس عالم کا ابداع کرتے ہیں (عالم کو نیست سے ہست میں لاتے ہیں)۔

شخصِ اکبر ایک وحدت (Whole) ہے۔ اس کے تمام اجزا آپس میں اس طرح مربوط ہیں کہ وہ ایک چیز بن گیا ہے۔

شخصِ اکبر کا صدور ذاتِ بحت سے ہُوا ہے۔ شخصِ اکبر وجودِ کائنات ہے اِس کا وجود ذاتِ بحت سے آتا ہے لیکن اس شرط سے کہ درمیان میں ایک منزل ہے۔ اسی کے ذریعے وُجود ملتا ہے کیونکہ عالمِ شہادت اِتنا کثیف اور ذاتِ بحت اس قدر لطیف ہے کہ ان کا تعلق ایک درمیانی واسطے مرتبۂ عقل سے ہوتا ہے۔ پہلے مرتبۂ عقل صادر ہُوا تو اس کے بعد عالمِ شہادت پیدا ہوتا ہے۔

صدور کی مثال یہ ہے کہ لفظ زید انگوٹھی پر نقش کیا، پھر اسے موم یا گیلی مٹی پر لگایا تو ایک خاص نقش موجود ہو گیا۔ انگوٹھی کا نقش کُلّی ہے اور موم و مٹی والا نقش جزئی ہے۔ پہلا مقام عقل ہے اور دُوسرا مرتبۂ شہادت ہے۔ یہ نقش جس نے اپنا نقش موم یا مٹی پر چھوڑا ہے، دو پہلو رکھتا ہے۔ ایک انگشتری میں اور دُوسرا موم یا مٹی میں۔ جب یہ دونوں پہلو اکٹھے ہو گئے تو "شخصِ اکبر" وجود میں آ گیا۔[1]

کائنات (شخصِ اکبر) کی تمام اشیاء تجزیہ اور عقل کے بعد دو حصّوں میں تقسیم

---

[1] ۶۱ : سطعہ ۱

کی جا سکتی ہیں :

۱۔ مادی

۲۔ غیر مادی

مادی اشیاء مادے سے بنی ہیں۔ مادہ اصل میں غیر مادی الاصل ہے۔ [یعنی جدید تحقیقات کی روشنی میں یہ منفی اور مثبت برق پاروں (الیکٹرون اور پروٹون وغیرہ) کے ملنے سے بنا ہے۔ اس لیے اصل میں یہ بھی غیر مادی ہے۔ گویا کائنات میں چند قوتیں ہیں جو کام کر رہی ہیں اور یہ قوتیں ہی (حرارت، روشنی، مقناطیس وغیرہ کی شکل میں) آخر کار مادی روپ دھار لیتی ہیں۔]

(اس اعتبار سے شاہ ولی اللہ، ڈاکٹر البرٹ آئن سٹائن کی جدید تحقیقات سے بہت ہی قریب نظر آتے ہیں)۔

یہ تمام قوتیں بھی اصل میں ایک ہی قوت کے مظاہر ہیں۔ امام ولی اللہ کی اصطلاح میں مادہ اصل میں "قوتِ رحمانیہ" کی تخلیق ہے۔ اس لیے تمام اشیاء خواہ وہ مادی ہوں یا غیر مادی ان کا ایک ہی منبع ہے۔

یہ ہے وہ وحدت جو شخصِ اکبر میں حقیقی طور پر پائی جاتی ہے۔ اسے امام صاحب کے ہاں وحدت الوجود کہا جاتا ہے۔

شخصِ اکبر کے دو اجزاء [۱]

شخصِ اکبر (Cosmos) ایک چیز [۱] (A Whole) ہے وحدت [۲] کے مفہوموں میں سے ایک مفہوم کے لحاظ سے۔ لیکن جب ہم اس کا تجزیہ کرتے ہیں تو اس کے دو اجزاء ظاہر ہوتے ہیں :

---

[۱] ۶۱ : سطعہ ۲

۱۔ نفسِ کل (حال، محصل، مقوم)

۲۔ نفسِ رحمانی (محل، موضوع)

نفسِ کل، حال (طاری ہونے والا) اور محصل (معین کرنے والا) ہے اور نفسِ رحمانی محل اور موضوع ہے (جس پر صُورت طاری ہوتی ہے جو صُورت کا حامل ہوتا ہے)۔

جب ہم پانی کو جوش دیتے ہیں اور وہ سارے کا سارا بخارات بن جاتا ہے تو اس کی صُورتِ مائیہ ختم ہو جاتی ہے اور اس پر صُورت ہوائیہ طاری ہو جاتی ہے۔ دونوں صُورتیں یکے بعد دیگرے ایک ہی اصل پر طاری ہوتی ہیں؛ جو اِن دونوں کا ہیولیٰ ہے۔ اس ہیولیٰ کا نہ تو کوئی نام ہے اور نہ اس کے کوئی خواص ہیں۔ لیکن پانی کا نام ہے یعنی "پانی" اور ہوا کا نام ہے یعنی "ہوا"۔ پانی کہیں بھی ہو اس میں برودت اور رطوبت ضرور پائی جائے گی، اور اس میں مزاحمت کا ہونا بھی لازمی ہے اور اسی طرح جہاں کہیں "ہوا" ہے اس میں حرارت اور رطُوبت پائی جاتی ہے اور مزاحمت نہیں رکھتی۔ یہ نام اور یہ آثار حقیقت میں حال کے ہیں، نہ کہ محل کے۔ گو سرسری نظر میں اِن دونوں کی تمیز نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے کہا ہے کہ حال (صُورت) محصل اور مقوم (قیام دینے والی) ہے اور محل موضوع اور ہیولیٰ ہے۔

پھر ہم پانی اور ہوا کے درمیان قدرِ مُشترک نکالتے ہیں تو وہ صُورتِ جسمیہ ہے۔ اگر حال اور محل ـــــ دونوں کو اُوپر بڑھاتے جائیں تو انتہا کو پہنچ کر وہ دو چیزیں ہوں گی؛ ایک کو نفسِ کُل کہیں گے اور دوسرے کو نفسِ رحمانی۔ (یعنی حال کی اِنتہا نفسِ کُل میں ہو جائے گی اور محل کی نفسِ رحمانی میں)۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے مابعد الطبیعی نظام میں "شخصِ اکبر" کی اصطلاح بُنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ مُولانا عبید اللہ سندھیؒ نے اس اصطلاح کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے:

"جسمانی عالم کو جتنا بھی لمبا چوڑا سمجھا جائے اسے ایک ہی جسم ماننا چاہیے۔

یہ سارا جسم خود ایک مستقل چیز ہے اور اس کے اندر مختلف جسم ایسے ہیں جیسے سمندر کی موجیں۔ اس سارے جسم میں ایک خاص طبعی تقاضا کرنے والی قوّت ہے، جو تمام اجزار کو ان کی اپنی اپنی مُناسب شکلوں میں تبدیل کرتی رہتی ہے"۔[1]

طبیعت الکل اور نفسِ کُل

جسم کا ایک حصّہ ہے جو ایک وقت میں عناصر کی شکل رکھتا تھا۔ پھر اُس نے جڑی بُوٹی وغیرہ (نباتات) کی شکل اختیار کرلی، پھر اس نے حیوانی شکل اختیار کرلی۔ غرض اس جسم کے مختلف اجزار جو مختلف شکلیں بدلتے رہتے ہیں، ان سب کی مرکزی قوّت اس بڑے جسم کے اندر محفوظ ہے۔ اس مرکزی قوّت کو اصطلاح میں "طبیعت الکل" (Universal Temprament) کہتے ہیں اور اس بڑے جسم کو مع اس کی تمام قوّتوں کے شخصِ اکبر (Universum Permagnum) کہا جاتا ہے۔ جیسے ہر انسان میں رُوح ہے جو اس کے علم اور ارادے کی مالک ہے ویسے ہی اس بڑے جسم یا "شخصِ اکبر" کی ایک رُوح مان لی جائے، اسے "نفس الکل" کہا جاتا ہے۔ مختلف جسموں میں جس قدر چھوٹی چھوٹی رُوحیں ہیں، ان سب کو اس بڑی روح سے وہی نسبت ہے جو انسان کے سُننے، دیکھنے، سوچنے وغیرہ کی قوّتوں کو انسان کی رُوح سے ہے۔ یہ بڑی رُوح چھوٹی رُوحوں پر حاکم ہے۔ جس طرح چھوٹے سے چھوٹے کیڑے میں خیال کی قوّت ہے اسی طرح "شخصِ اکبر" کی بہت بڑی قوّتِ خیال ہے اس کا نام "عالمِ مثال" ہے۔ اس "شخصِ اکبر" کی ایک بہت بڑی قوّتِ ارادی بھی ہے۔ تمام دُنیا میں جتنے ارادے اور ان کے متعلّق کام کرنے والے اعضا ملتے ہیں وہ سب اس بڑی قوّتِ ارادی کے لشکر ہیں۔ "شخصِ اکبر" کی قوّتِ ارادی کا جس حصّے سے زیادہ تعلّق ہے، اسے "شخصِ اکبر" کا "قلب" (Mind) کہتے ہیں۔ وہی "نفس کل کا مرکز (تخت) ہے اس نفس کی تمام جسم پر حکومت ہے۔

[1] ۲۶: ص ۷۵

شخصِ اکبر کا ابداع[۱]

"شخصِ اکبر" کیسے ظاہر ہُوا ؟ اس کے متعلق مفصّل علمِ انسان کی عقل میں نہیں آسکتا اور نہ ہی کوئی انسانی زبان ان حقیقتوں کو اصلی شکل میں بتا سکتی ہے لیکن دُھندلی سی شکل میں اس سوال کے جواب کا خاکہ یُوں کھینچا جا سکتا ہے کہ ایک چٹیل میدان ہے جس میں سبزی کا نام و نشان نہیں ہے یکایک اس میدان میں مینہ پڑتا ہے جس سے وہاں قسم قسم کی سبزیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس تمام ترقّی کا مدار مینہ پر ہے۔ اسی طرح "شخصِ اکبر" کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ پہلے "پانی" تھا، پھر اس میں اللہ تعالیٰ کی تجلّیوں نے نئے اثر پیدا کیے اور قسم قسم کے جسم پیدا کیے۔ زمین، ستارے، ہوا، بجلی، گرمی وغیرہ سب چیزیں اپنی اپنی جگہ پر کام کرنے لگ گئیں۔ گویا جس طرح مینہ برسنے سے باغ میں طرح طرح کے پھل پھُول نکل پڑتے ہیں، اسی طرح اللہ کی رحمت کے ایک خاص اثر نے "شخصِ اکبر" میں مختلف قسم کی قوّتیں پیدا کر دیں اور جس طرح مختلف پھُول اپنی اپنی جگہ ایک دُوسرے کے ساتھ مل کر ایک تناسب اور خوبصورتی پیدا کر دیتے ہیں اسی طرح "شخصِ اکبر" کی مختلف قوّتیں مل کر ایک خاص تناسب اور خوبصورتی کے ساتھ کام کر رہی ہے۔

"شخصِ اکبر" کی پیدائش کے لیے کوئی مادّہ تجویز کرنا ممکن نہیں ہے۔ بلکہ یہ خدا کے ایک ارادے یا حُکم کی پیدادار ہے جسے ترقّی دے کر "شخصِ اکبر" مکمّل کر دیا گیا ہے بغیر مادے کے فقط حکم سے پیدا کرنے کا نام ابداع ہے۔

---

[۱] ۲۶ : ص ۸۱

باب ۵

تجلّیٔ اعظم

تجلّیٔ اعظم اور شخصِ اکبر

ذاتِ بحت سے ایک بہت بڑی تجلّی (Bulk Ray) کا ظہور ہوتا ہے۔ جسے "تجلّیٔ اعظم" کہتے ہیں۔ اس میں تمام صفات کی تجلّیات شامل ہیں۔ تجلّیٔ اعظم کا نزول سب سے پہلے "شخصِ اکبر" (ساری کائنات) کے قلب پر ہوتا ہے۔ (شخصِ اکبر میں ساری کائناتیں جمع ہیں) وہاں سے اس کی تقسیم الگ الگ تجلّیات میں ہوتی ہیں۔ وہاں سے ہر صفت کی تجلّی اپنے اپنے کام کو سنبھال لیتی ہے۔

ہماری زیادہ سے زیادہ پہنچ معرفتِ ربّانی کے سلسلے میں تجلّیٔ اعظم تک ہے اس سے آگے ہم نہیں پہنچ سکتے۔ ہمارے لیے یہی تجلّیات ہی سب کچھ ہیں (ذاتِ بحت تک رسائیٔ فہمِ انسان سے بالا ہے)۔

ان تجلّیات کے واسطے سے ہم ذاتِ بحت سے ہمکلام ہوتے ہیں اور انہی کے واسطے سے رب تعالیٰ کو دیکھتے ہیں۔ یہی وہ درجۂ احسان ہے جو حدیث جبرئیل میں آیا ہے (یعنی صفاتِ الٰہیہ کا تصوّرِ کامل)

"شخصِ اکبر" کا قلب آئینے کی طرح سمجھنا چاہیے اس میں شخصِ اکبر کے پیدا کرنے والے کا عکس پڑتا ہے جس سے وہ اپنے رب کو پہچانتا ہے۔ اس طرح طبعی طور پر اسکے "دماغ میں اپنے رب کی کسی صفت کی ایک "صورت" پیدا ہو جاتی ہے۔ اس صورت کا نام "تجلّیٔ اعظم" ہے۔ پھر اس "تجلّیٔ اعظم" کا عکس اس کے "قلب" پر بھی پڑتا ہے۔ اس کا نام بھی "تجلّیٔ اعظم" ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ کی مابعد الطبیعات میں "تجلّیٔ اعظم" کو بہت اہم مقام حاصل ہے۔

سطعات" میں شاہ صاحب نے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے چند اقتباسات درجِ ذیل ہیں۔

کائنات میں تجلّیٔ اعظم کی تاثیر، اللہ تعالیٰ کے فاعلِ حقیقی ہونے کے معنی :

"اگر تم چاہتے ہو کہ تجلّیٔ اعظم کا اثر کائنات میں برای العین دیکھو تو چنے کے دانے پر غور کرو کہ کس طرح اس کا ایک ایک ذرّہ دُوسرے ذرّوں کے ساتھ مِلا ہوا ہے۔ جب اسے پانی میں ڈال دیتے ہیں تو رفتہ رفتہ پانی اس کے ایک ایک ذرّے میں نفوذ کر جاتا ہے لیکن وہ کچھ اس طرح نفوذ کرتا ہے کہ چنے کے دانے کی شکل جیسی ہے ویسی ہی رہتی ہے، وہ بدلتی نہیں۔ بلکہ طبیعی طور پر وہ ہر قطرہ میں پھُول جاتا ہے اور ہر ایک ذرّے کے (نسبتی) مقام اور تمام اجزا کی باہمی نسبت وہی رہتی ہے جو (شروع میں) تھی۔ ایسے ہی کائنات میں اسباب سماوی وارضی اور ذی الارادہ ہستیوں کے اسباب سب کے سب طبیعی طور پر موجود رہتے ہیں۔ چنانچہ ہر علّت اپنے معلول کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور جس طرح چنے کے ذرّے ذرّے میں پانی کی طراوت داخل ہو جاتی ہے بالکل اسی طرح تجلّیٔ اعظم سے آنے والے نور کی ہر ایک تازہ رَو، ہر ایک علّت اور اس کے معلول میں داخل ہو کر علّت کو حقیقی علیت (Causation) سے معزول کر دیتی ہے اور اس کی صرف ظاہری سببیت ہی کو باقی رہنے دیتی ہے۔ چنانچہ (ہم کہتے ہیں) بظاہر آگ روئی کو جلانے والی ہے لیکن حقیقت میں آگ کا جلا سکنا اور رُوئی کا جلنا یہ سب، عمل اس تجلّیٔ اعظم کی طرف منسُوب ہیں۔ اس (تجلّیٔ اعظم) نُور کے غلبے کے سبب سے تمام علّت و معلولات اپنے منصب سے گر گئے ہیں۔

یہ معنی ہیں اس قول کے جو شریعت میں سُنا جاتا ہے کہ "فاعلِ حقیقی فطرت حق سبحانہ و

تعالیٰ ہیں اور تمام علّتیں صرف جزی عادت کے طور پر (یعنی علّت و معلول کے سلسلے کو قائم رکھنے کے لیے) ہیں[1] اس مفہوم کو ظاہر کرنے کے لیے اس سے زیادہ فصیح الفاظ نہیں پائے جاتے۔

قوّتِ الٰہی یا نظامِ تدبیرِ الٰہی[2]

"اس تجلّی کے واسطے سے ذاتِ الٰہی کے لیے قُدرت ثابت ہو گئی۔ جو نہ تو وہ قدرت ہے جسے فلاسفہ عین ذات (یعنی ذات ہی) کہتے ہیں اور نہ وہ قُدرت ہے جو متکلمین ملکاتِ بشریہ کی طرز پر ظاہر کرتے ہیں۔ (یعنی جیسے انسان کی قُدرت ہے ویسے ہی اس کی ہے) نعوذ باللہ۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب اسبابِ سماویہ و ارضیہ مرتبہ کمال کو پہنچ جاتے ہیں تو تجلّیٔ اعظم سے ایک شعاع ملاء اعلیٰ و ملاء سافل (سے ہوتی ہوئی) ذی الارادہ نفوس تک پہنچتی ہے۔ اس شعاع کا داعیہ یہ ہوتا ہے کہ بعض اسباب کی قوّتِ عمل کم کرنے (قبض) یا ان کی قوّتِ عمل بڑھانے (بسط) یا نفوس ذی الارادہ میں خیالات کے لشکر (الہام) ہیں سب حرکت میں آجاتے ہیں یہاں تک کہ کرۂ زمین پر حالاتِ مطلوبہ پیدا ہو جاتے ہیں (احالہ)۔ عالم کے اس شعاع کا منعقد ہونے سے وہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کے حال کا بیان قرآنِ حکیم کی ان آیات میں آتا ہے۔ واللہ غالب علیٰ امرہٖ[3]

وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰٓى اَمْرِهٖ[3]۔ لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ[4]۔ هُوَ الْقَادِرُ عَلٰٓى اَنْ يَّبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ اَوْ مِنْ تَحْتِ اَرْجُلِكُمْ اَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا[5]۔"

---

[1] ۶۱ : سطعہ ۱۲ [2] ۶۱ : سطعہ

[3] ترجمہ : اللہ تعالےٰ اپنے امر پر غالب ہے۔ (یوسف ۲۱)

[4] ترجمہ : اللہ کے لیے ہے آسمانوں اور زمینوں کی بادشاہی۔ (مائدہ ۱۲۰)

[5] ترجمہ : وہ اس بات پر قدرت رکھتا ہے کہ تم پر عذاب بھیجے اس طرح کہ عذاب تمہارے اُوپر سے آئے یا نیچے سے آئے یا تمہیں جماعتوں میں بانٹ دے۔ (انعام : ۶۵)

تجلّیٔ اعظم اور نبوّت

"تجلّیٔ اعظم سے اس عالم میں جو اُمور پہنچتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ افرادِ بشر کی ہدایت کا ارادہ نازل ہوتا ہے اور مبدا و معاد کے علوم کی تعلیم اور تقرّب الی اللہ کی اہم شکلیں یا عالمِ بشریں سے جماعتِ ملعونین کا ازالہ اور معاشرۂ انسانی میں سے مظالم کا ازالہ یا کسی قوم کو کسی ہلاکت سے آزاد کرنا مثلاً حضرت نوحؑ کی کشتی کی تعمیر وغیرہ وغیرہ اُمور (پہنچانے) مطلوب ہوتے ہیں۔ اِس کے بعد تدبیرِ الٰہی جس میں یہ اُصول کارفرما ہوتا ہے کہ سب سے پہلے بہترین کا انتخاب، اس کے بعد کم درجے کا انتخاب، اس زمانے میں اس اَمر میں منحصر ہوتی ہے کہ افراد بشر میں سے (تجلّیٔ اعظم) کس فرد کو اپنا آلۂ کار بناتی ہے اور اس کے ذریعے سے امرِ مطلوب سرانجام دیتی ہے۔ چنانچہ (تجلّیٔ اعظم کا) ارادہ بعینہٖ اسی فرد کے حجرِ بحت میں منطبع ہوجاتا ہے جیسے آفتاب کی شکل و ہیئت آئینہ میں منطبع ہوجاتی ہے۔ اس وقت اس شخص کی تمام قلبی اور عقلی قوتیں حجرِ بحت کے نُور سے روشن ہوجاتی ہیں اور بہت سے علوم اور بےشمار ارادت اس پر نازل ہوتے ہیں اور ملاءِ اعلیٰ کے ساتھ ایک عجیب مُناسبت اسے حاصل ہوجاتی ہے اور علوم و شرائع اور اس کی حکمتیں اس کے دل پر مینہ کی طرح برستی ہیں اور اس کے ہاتھ سے کارہائے مطلوب سرانجام دیئے جاتے ہیں۔ اِس شخصیّتِ عظیم کا نام رسول ہوتا ہے۔ یہاں ایک نقطہ سمجھ لینا چاہیئے (اور وہ یہ ہے) کہ اگرچہ پیغمبر بعض علوم رویا یا فراست سے حاصل کرتا ہے لیکن چونکہ اس کی بُنیاد (اس کے) حجرِ بحت میں ہوتی ہے لامحالہ وہ علوم قطعی اور یقینی ہوتے ہیں۔ ان میں کسی تغیّر و تبدّل اور شک و وہم کو دخل نہیں ہوتا۔"[1]

---

[1] ٦١ : سطعہ ١٩

باب ۶

عالمِ مثال

اِنسان کو اللہ تعالیٰ نے بے شمار دماغی قوتیں عطا فرمائی ہیں۔ حواسِ خمسہ باہر کی دُنیا سے دماغ کو اطلاعات بہم پہنچاتے ہیں۔ چنانچہ ان حواس (Senses) کا مجموعہ انسان کے دماغ میں ایک مرکز پیدا کرلیتا ہے، اسے حسِ مشترک (Common Sense) کہتے ہیں۔ اس مرکز میں ایک قوت موجود ہے جو حواسِ خمسہ کے ذریعے آنے والی چھوٹی چھوٹی معلومات میں ربط پیدا کرتی ہے اور ہاتھ، زبان، آنکھ، کان اور ناک کے ذریعے سے آنے والی معلومات اس کے ذریعہ ایک بامعنی خبر کی شکل اختیار کرلیتی ہیں۔ اس قوت کا نام خیال (Imagination) ہے۔ اس کے ذریعے انسان ان صُورتوں کو سمجھتا ہے جس میں مادّے کی صفات یعنی شکل (Form) رنگ (Colour) اور مقدار (Magnitude) موجود ہیں۔ مادہ خود موجود نہ ہو لیکن خیال کے علاوہ ایک اور قوت بھی انسانی دماغ میں موجود ہے جس کے ذریعے وہ خاص خاص چیزوں کا ادراک کرتا ہے، اسے وہم (Fancy) کہتے ہیں۔

ایک اور قوت بھی ہے جو ان چیزوں کا ادراک کرتی ہے جو مادّے سے پاک ہوں اسے عقل (Reason) کہتے ہیں۔

عالمِ ارواح

شاہ صاحب کے ہاں پوری کائنات کے لیے شخصِ اکبر[1] (Universum Permagnum) کی اصطلاح مستعمل ہے۔ اگر کائنات میں ایک ایسا عالم مان لیا جائے

---

[1] ۲۶ : صفحہ ۹۴

جو شخصِ اکبر سے وہی نسبت رکھتا ہو جو عقلی صُورت ہمارے دماغ سے رکھتی ہے، تو اسے شاہ صاحب کی اصطلاح میں "عالمِ ارواح" (Spiritual World) کہتے ہیں۔ جس طرح سے دماغ کے اندر عقلی صُورت مادّے سے پاک ہے بالکل اِسی طرح عالمِ ارواح اس کائنات کے اندر ہوتے ہُوئے بھی مادّے سے پاک ہے اور خالصتاً غیر مادی ہے۔

عالمِ مثال ـ ڈرائنگ ہاؤس

سلسلۂ کائنات میں، اس طرح سے اگر ایک اور عالم مان لیں جس کی شخصِ اکبر کے ساتھ وہی نسبت ہے جو خیالی صُورتوں کی ہمارے ذہن سے ہے تو شاہ صاحب کے الفاظ میں اسے عالمِ مثال (Supera Material World) کہیں گے۔ اب ذہن میں عقل کے ذریعہ جو خیالی صُورتیں پیدا ہوتی ہیں ان میں شکل، مقدار اور جہت سب کچھ موجود ہوتے ہیں، لیکن مادّہ نہیں ہوتا بالکل اِسی طرح سے عالمِ مثال میں کائنات کی ہر چیز کا صحیح خاکہ صحیح نقشہ (Blue Print) موجود ہوتا ہے لیکن اس چیز کا مادی وجود نہیں ہوتا۔

نہاں خانۂ کائنات

اسے مثال کے ذریعے یُوں سمجھایا جا سکتا ہے کہ ہم اپنی آنکھوں سے پہاڑوں دریاؤں اور باغات کے مناظر دیکھتے ہیں۔ ان مناظر کی تصویریں اور عکوس ہمارے ذہن میں محفوظ ہو جاتے ہیں اور ہماری یادداشت کا حِصّہ بن جاتے ہیں۔ یہ تصویریں ہر چند کہ محض خیالی ہیں لیکن اس میں کائنات، اشیاء اور ان کے مناظر کا خاکہ اور صحیح نقشہ ہے، ان میں ان کی شکل، ان کی مقدار حتّٰی کہ ان کی جہت (اُوپر نیچے، دائیں بائیں کی ترتیب کا نقشہ) سب کچھ ہوتا ہے تاہم اِن تصویروں میں مادّہ (Matter) نہیں ہوتا کیونکہ اتنے بڑے بڑے پہاڑ، دریا اور باغات دماغ کے اس مختصر سے نہاں خانے میں نہیں سما سکتے۔ جو تعلق ان مناظرِ فطرت کی تصاویر کا

دماغ سے ہے، وہی تعلق عالمِ مثال کا کائنات سے ہے۔ شاہ اسمٰعیل شہید "عبقات" میں اس موضوع پر یوں رقمطراز ہیں[1]:

"جو چیز ہمارے خیال میں موجود ہے اسے ہم دو طرح سوچ سکتے ہیں:

۱۔ ہم جانتے ہیں کہ وہ مثالی چیز ہے اور اسے خارجی دُنیا کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس وقت ان چیزوں کو اصل ناموں سے یاد کرنا مجازاً ہوگا حقیقتاً نہ ہوگا مثلاً ہم سُورج کا تصوّر خیال میں لاتے ہیں اور پھر اس خیالی صُورت کو "سُورج" کہتے ہیں۔ یہ ویسا ہی ہے جیسے کاغذ پر شیر کی تصویر کھینچی ہو اور ہم اسے "شیر" کہیں۔

۲۔ ہم خیالی چیزوں کا تصوّر کریں مگر ہمیں یہ تمیز نہ ہو کہ یہ خیالی ہیں جیسے خواب میں سمندر کو دیکھ کر ہم سمندر ہی کہتے ہیں۔ اس وقت ہم یہ لفظ اس کے حقیقی اور اصلی معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔

اِس طرح عالمِ مثال اگرچہ "شخصِ اکبر" کے اعتبار سے خیال کا درجہ رکھتا ہے لیکن جس شخص کی سارے "شخصِ اکبر" پر نظر نہ ہو، وہ اسے حقیقی عالم سمجھتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اسے حقیقی عالم سے بھی زیادہ پائیدار پاتا ہے۔ اس کے نزدیک جس قدر چیزیں مادّی دُنیا میں موجود ہیں، وہ اصل میں تو عالمِ مثال میں موجود ہیں۔ مادّی دُنیا میں ان کے عکس یا سائے آئے ہُوئے ہوتے ہیں۔"

گویا یہاں پر ترتیب اُلٹ گئی۔ ہم نے عالمِ مثال سمجھانے کے لیے جو مثال انسانی دماغ اور پھر اس کی خیالی تصاویر کی دی تھی، اس میں مادّی اشیاء کا وجود پہلے محسوس ہوتا ہے اور دماغ میں اشیاء کے عکس اور خیالی تصاویر بعد میں اُبھرتی ہیں۔ اس کے برعکس اس پوری کائنات میں عالمِ مثال کا وجود اس مادّی دُنیا (عالمِ شہادت) کے وجود سے پہلے آتا ہے۔ اصطلاحی زبان میں اسے یوں کہیں گے کہ "شخصِ اکبر" میں عالمِ مثال عالمِ شہادت سے پہلے وجود میں آیا۔ اس کی

---

[1] ۲۶ : صفحہ ۹۵

بہتر مثال ایک انجینئر کا تعمیری خاکہ یا منصوبۂ عمارت (Blue Print) ہے کہ وہ پہلے اسے تیار کرتا ہے اور بعد میں کہیں جاکر اس خاکے یا نقشے کے مطابق اصل عمارت کی تعمیر کرتا ہے چنانچہ عالمِ مثال میں کائنات کی تمام مادّی اشیاء کے خاکے پہلے سے ہی مرتب ہوجاتے ہیں. اس کے بعد مادی دُنیا میں ان مادّی اشیاء کو ان خاکوں کے مطابق وجود بخشا جاتا ہے۔

قرآن و حدیث سے مثالیں

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اپنی اہم ترین تصنیف حجۃ اللہ البالغہ[1] میں عالمِ مثال پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عالمِ مثال کے وجود کو مانے بغیر کائنات کو سمجھنے میں بہت دشواری پیدا ہوتی ہے۔ حد یہ ہے کہ قرآن مجید کی بہت سی آیات اور بہت سی احادیثِ نبویؐ ایسی ہیں کہ عالمِ مثال کو مانے بغیر ان کا صحیح مفہوم بھی ذہن نشین نہیں ہو سکتا۔ ان میں سے چند احادیث کا مفہوم مختصراً درج کیا جاتا ہے۔

(۱) آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالےٰ نے "رشتہ داری" کو پیدا کیا تو اس نے فریاد کی کہ "مجھے رشتہ داری کے کاٹنے والوں سے پناہ دی جائے"۔
"رشتہ داری" کوئی مادی وجود نہیں رکھتی، لیکن یہاں اس کے وجود کو متمثل کیا گیا ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ اور سورۂ آلِ عمران قیامت کے روز دو بادلوں کی صورت میں آکر اپنے تلاوت کرنے والوں کی شفاعت کریں گی۔

(۳) قیامت کے روز اعمال (مثالی شکل میں) آئیں گے۔ پہلے نماز، پھر صدقہ، پھر روزہ۔

(۴) نیکی اور بدی دو مخلوق ہوں گی جو قیامت کے دن (متمثل ہوکر) لوگوں کے سامنے کھڑی کردی جائیں گی اور علی الترتیب یہ نیک اور بد لوگوں کو خطاب کرکے خوشخبری اور عذاب کی خبردیں گی۔

---

[1] ۵۶ : صفحہ ۲۶

⑤ قیامت کے دن "دُنیا" ایک بدصورت اور مکروہ بڑھیا کی شکل میں لائی جائے گی۔

⑥ قرآن مجید میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے مریمؑ کے پاس روح کو بھیجا تو وہ اس کے سامنے ایک پورے انسان کی شکل میں متمثل ہو کر آگیا۔

⑦ قبر میں میت کا "عمل" ایک خاص شکل میں ظاہر ہوتا ہے، نیک عمل خوبصورت شکل میں اور بدعمل بھیانک صورت میں۔

یہ اور اس قسم کی بے شمار احادیث و آیات ہیں جن کا تعلق عالم مثال سے ہے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان احادیث کو ان کے ظاہری مفہوم میں (جو عالم مثال کی نشاندہی کرتا ہے) ہی لینا چاہیے۔ ان کی مادی تاویل کرنے سے ان کا صحیح مفہوم سمجھ میں نہیں آسکتا۔

امام غزالی کی تحریر کا ایک طویل حوالہ بھی شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں نقل فرمایا ہے۔ امام غزالی بھی عالم مثال کو اسی انداز میں مانتے ہیں۔ انہوں نے عالم مثال کا نام "خیالی تمثیل" تجویز کیا ہے[1]۔

شیخ اشراق کا نظریہ

غلام حسین جلبانی صاحب کی تحقیق کے مطابق "شیخ الاشراق" (شیخ الاشراق السہروردی شہاب الدین یحییٰ المتوفی ۵۸۷ھ) بھی عالم مثال یا عالم اشباہ کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک حشر اجساد نیز وجود جنت و جہنم بھی اسی قسم میں داخل ہیں۔ قیامت میں از سر نو اجسام کا زندگی سے معمور ہونا اور نبوت کے تمام دورے اسی عالم مثال سے ثابت ہوتے ہیں[2]۔

امام ابن تیمیہؒ کا نظریہ

علامہ ابن تیمیہؒ ان علماء میں سے ہیں جنہوں نے اسلامی تصوف و فلسفہ کو یونانی فلسفہ

---

[1] ۱۴ : صفحہ ۳۱۴ [2] ۱۴ : صفحہ ۳۱۴

حتیٰ کہ تمام بیرونی نظریات سے پاک کرنے کی کوشش کی اور اسلامی نظریات میں ہر قسم کی ملاوٹ کے خلاف زندگی بھر جہاد کرتے رہے لیکن دلچسپ امر یہ ہے کہ علامہ ابنِ تیمیہؒ بھی عالم مثال کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :

"خداوند تعالیٰ نے ہمیں اس آرام اور اس رنج کی اطلاع بہرحال دے دی ہے جس کا روزِ محشر ہم سے وعدہ کیا گیا ہے۔ نہ صرف اتنا ہی بلکہ طعام، شراب اور دیگر لذتوں کی اطلاع بھی دے دی گئی ہے۔ اگر ہم قبل ازیں ان اشیاء سے دُنیا میں واقف نہ ہوتے تو ان مواعید کی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہتے۔ پھر ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہ اشیاء دُنیوی اشیاء کی مماثل نہ ہوں گی۔ حضرت ابنِ عباسؓ کا قول ہے کہ آخرت میں جو بھی چیزیں ہیں وہ دنیوی اشیاء سے صرف ناموں کی حد تک نسبت رکھتی ہیں[1]۔"

شیخ الاشراق کا نظریہ تو بہت انتہا پسندانہ ہے۔ وہ آخرت میں صرف عالم مثال کے ہی قائل معلوم ہوتے ہیں۔ نعمتوں کے مادّی وجود کو تسلیم کرتے نظر نہیں آتے۔ اس کے برعکس حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ اس دُنیا میں بھی اور آخرت میں بھی بیک وقت عالم مثال اور عالم شہادت دونوں کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ امام ابنِ تیمیہؒ کا نظریہ بھی شاہ صاحبؒ کے نظریہ کے قریب ہے مگر انھوں نے اس قدر صراحت سے عالم مثال کا پرچار نہیں کیا جس طرح سے شاہ صاحب نے کیا ہے۔

عالمِ مثال کے حصّے

عالم مثال کے تین حصّے ہیں :

۱۔ اعلیٰ روحانی درجہ   ۲۔ متوسط درجہ   ۳۔ ادنیٰ درجہ

---

[1] ۱۴ : صفحہ ۳۱۴

عنایتِ اولیٰ کا ظہور پہلے عالمِ مثال کے اعلیٰ طبقے میں ہُوا، پھر اس کا عکس متوسط طبقے میں آیا، پھر اس کا عکس ادنیٰ طبقے میں۔ گویا عالمِ مثال میں عنایتِ اولیٰ کا پہلا وقر یا محل (اُترنے کی جگہ)، عالمِ مثال کا اعلیٰ طبقہ ہے، یعنی عالمِ ارواح ہے۔ دُوسرا وقر (گھونسلا) عالمِ مثال کا متوسط طبقہ یا مرکز ہے جسے ملکیت (فرشتہ پن) کہتے ہیں، تیسرا وقر "حیوانی قوت" ہے جس میں حیوان اور انسان سب آجاتے ہیں۔

اگر وقر کی صُورت بدل جائے تو معانی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جو چیز عنایتِ اولیٰ میں مقرر ہو چکی تھی وہی عالمِ مثال ہوگی اور اس کے بعد بالکل اسی شکل میں مادی عالم میں اسے وجود ملے گا۔

عالمِ مثال کے ایک درجے کی تاثیر جب دُوسرے درجے میں آتی ہے تو اسے "عکس" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک درخت سے بیج لے کر ویسا ہی نیا درخت پیدا کر لیا جائے یا ایک حیوان کے نُطفے سے ویسا ہی حیوان پیدا کر لیا جائے۔ عالمِ مثال کے اعلیٰ طبقے سے جب ایک چیز متوسط طبقے میں آتی ہے تو اس کی ایک خاص مجمل شکل ہوتی ہے کہ وہ بیج کا کام دیتی ہے طبقہ وسطیٰ کی قوتوں سے وہ بیج پھیلتا ہے اور وہ اپنے موطن (وقر یا محل) کی مناسبت سے ایک نئی شکل بنا دیتا ہے۔ پھر جب تیسرے درجے میں وہ چیز آتی ہے تو ایک نئی شکل پیدا ہو جاتی ہے۔ ان کے پھیلاؤ کے لیے مدد اسی موطن سے ملتی ہے اور اس میں پہلی شکل سے مختلف ایک شکل پیدا ہو جاتی ہے۔ نباتات میں ایسے تجربے کیے گئے ہیں کہ ایک سرد ملک کا درخت گرم ملک میں آیا اور اس کی شکل بدل گئی۔ اس پر قیاس کر لینا چاہیے۔ غرض عنایتِ اولیٰ سے عالمِ مثال میں عکس آتا ہے تو وہ خلاصہ بن کر عالمِ مثال میں بیج کے طور پر ایک جگہ قرار پاتا ہے۔ وہاں سے وہ "مثالی قوتوں" (اس کی تشریح آگے آرہی ہے) سے پھیلتا ہے تو ایک جُداگانہ مرکزیت پیدا کر لیتا ہے۔ یہ مرکزیت بھی عنایتِ اولیٰ سے استفادہ کرتی رہتی ہے۔ ایسے ہی عالمِ مثال کے وسطی طبقے میں جو مرکز پیدا ہوتا ہے وہ اعلیٰ طبقے سے مستفید و مستنیر ہوتا رہتا ہے۔

عالمِ مثال میں وسطی طبقہ ادنیٰ طبقے سے زیادہ لطیف ہوتا ہے اور اعلےٰ طبقہ وسطی طبقہ سے لطیف تر ہوتا ہے۔ ادنیٰ طبقے میں انسانوں کے عقیدوں کی تاثیر سے خاص خاص صُورتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ کوئی سا کام ہو جس پر انسانوں کی ایک بڑی جماعت مجتمع ہو جائے اور اسے پختہ عقیدہ بنا لے خواہ وہ بات سچی ہو یا جھوٹی، اس اجتماع سے عالمِ مثال کے نچلے طبقے میں ایک صُورت پیدا ہو جاتی ہے جس کے ساتھ اس عقیدے کے ماننے والوں کو خاص نسبت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اس صُورت سے فائدہ اور تقویت حاصل کر لیتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دُنیا میں جتنی تحریکیں بھی اٹھتیں ہیں سب کے سامنے کوئی نہ کوئی آئیڈیل ا (Ideal) ہوتا ہے۔ اس آئیڈیل سے ان میں ایک جذبۂ عمل (Morale) پیدا ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ اس کے لیے بڑی سے بڑی قربانی کر گزرتے ہیں۔ شاہ صاحب کے فلسفے کی روشنی میں پتہ یہ چلتا ہے کہ اس آئیڈیل کی صحیح تصویر عالمِ مثال میں موجود ہوتی ہے۔ یہ صُورت جتنی زیادہ کامل ہوگی اتنا ہی بڑا آئیڈیل تحریک کے سامنے ہوگا اور تحریک اتنی ہی زیادہ کمال حاصل کرے گی۔ عالمِ مثال کے اعلےٰ طبقے میں حق کے سوا اور کوئی چیز جگہ نہیں پکڑ سکتی۔ انبیاء اور حکماء الٰہی کا تعلق اس مرکز کے ساتھ ہوتا ہے۔

شاہ اسماعیل شہیدؒ عبقات میں عالمِ مثال کی تشریح کرتے ہُوئے فرماتے ہیں کہ جو چیزیں عالمِ محسوس (مادّی دنیا) میں پیدا ہوتی ہیں۔ ان کا اس دُنیا میں آنے سے پہلے اللہ تعالیٰ کے ہاں ایک قسم کا وجود ہوتا ہے اور جب یہ چیزیں اس مادّی دُنیا سے غائب ہو جائیں گی تو اس کے بعد بھی اللہ تعالیٰ کے ہاں (عالمِ مثال میں) اُن کا وجود باقی رہے گا۔

خدا اور عالمِ شہادت کے مابین ایک واسطہ

اصل میں شاہ صاحب کے فلسفہ میں عالمِ مثال کا نظریہ ایک بنیادی نظریہ (Postulate) کی سی اہمیت رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک عالمِ مثال، اللہ تعالیٰ اور عالمِ شہادت کے درمیان ایک واسطے کی صورت رکھتا ہے۔ علمِ طبعیات میں اس کی مثال ایتھر (Ether) کی ہے کہ روشنی، برق اور مقناطیس کی لہروں کے ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچنے کے لیے اسے ایک واسطے کے طور پر مانا

پڑتا ہے۔ صدیوں کی سائنسی تحقیق کے باوجود جب یہ مسئلہ کسی طرح حل نہ ہو سکا کہ شعاعیں ایک جگہ سے دُوسری جگہ کس طرح پہنچتی ہیں تو کسی نے یہ تجویز کیا کہ ان شعاعوں کے ایک جگہ سے دُوسری جگہ پہنچنے کا ضرور کوئی ذریعہ یا واسطہ موجود ہے۔ اُس واسطے کا نام ایتھر (Ether) رکھا گیا۔ اب یہ باور کیا جاتا ہے کہ ایتھر ہر ٹھوس اور جسیم چیز کے آر پار گزر جاتا ہے تبھی تو بعض قسم کی لہریں (مثلاً ایکس ریز (X-Rays) ٹھوس چیزوں کے آر پار گزر جاتی ہیں۔ بالکل اسی طرح مادّی دُنیا سے اُوپر کی دنیا میں جو واقعات پیش آتے ہیں، ان کے معمّہ کو حل کرنے کے لیے ایک عالم کے ماننے کی ضرورت ہے جس کا نام عالمِ مثال رکھا گیا ہے۔

اس سلسلہ میں اہم بات یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ عالمِ مثال کو بطورِ مفروضہ کے نہیں بلکہ وہ اسے اپنے مشاہدات میں سے بیان کرتے ہیں۔ کیونکہ فلسفی ہونے کے ساتھ ساتھ وہ ایک باکشف وکرامت ولی اللہ بھی تو ہیں۔

قوتِ مثالیہ

یہ ایک قوّت ہے جو پُوری کائنات (شخصِ اکبر) میں پھیلی ہُوئی ہے۔ اس کی مثال قلب کی سی ہے جو خون کو پُورے جسم کے اندر حرکت دیتا ہے اور دماغ تک پہنچاتا ہے۔ قوتِ مثالیہ کے بارے میں شاہ صاحب سطعات میں لکھتے ہیں[1]

صُورت اور معنی کا تعلّق:

"بڑے اجسام کی قوّتِ متخیلہ ہر جسمِ فلکی اور اجسامِ ارضی میں سے ہر ایک نفس ذات الارادہ میں جاری ہوگئی۔ اس لیے ہر انسان اور حیوان میں قوتِ تخیل موجود ہے۔ یہ وہ قوت ہے جس میں معنوی اشیاء ایک قسم کی جسمانیت حاصل کر لیتے ہیں اور جسمانی اشیاء معنوی صُورت اختیار کر

[1] ۶۱: سطعہ ۶

لیتی ہیں۔ عنایتِ اولیٰ کے بنیادی فیصلے کے مطابق ان معانی اور صورِ جسمانی (مادی صورتیں) میں (خاص) تعلق پیدا ہوجاتا ہے: چنانچہ شیر (کا تصور کرتے ہی) اس کی ایک شکل ہمارے ذہن میں آجاتی ہے جو اس شکل سے مختلف ہوتی ہے جو ہمارے ذہن میں درخت کے تصور سے آتی ہے اور جو چیز ہمیں بھولی ہوئی تھی جب ہم اس چیز کو (پہلے) دیکھ رہے تھے تو وہ چیز محسوس تھی لیکن اس کے غائب ہوجانے اور بھول جانے کے وقت اس کا تصور ہماری قوتِ واہمہ میں موجود رہا۔ خوابوں کی تعبیر بھی اس قسم کے تعلق کو جاننے پر موقوف ہوتی ہے۔ جو شخص (معانی اور صورِ جسمانی کے) ان تعلقات کو زیادہ سمجھتا ہے وہ تعبیرِ خواب کا زیادہ ماہر ہوتا ہے۔

کبھی کبھی افلاک کی صورتِ متخیلہ کسی ایسے عنصر پر پڑتی ہے جو آسانی سے اپنی صورت تبدیل کرسکتا ہے مثلاً ہوا یا کرۂ ہوا کے اور حصے۔ اس پہ اس مادے پر تخیل کے اثر انداز ہونے سے ارضی اسباب حرکت میں آجاتے ہیں، اور جو صورت اس (فلکی) تخیل کے مناسب ہوتی ہے وہ مادی شکل اختیار کرلیتی ہے اور کبھی افلاک کی صورتِ متخیلہ بعض جسمانی اشیاء پر بھی پڑتی ہے۔ اس وقت اسبابِ ارضیہ کے حرکت میں آنے اور ان پر قبض و بسط جاری ہونے سے اس متخیلہ کے مناسب حالات پیدا ہوجاتے ہیں۔

قوّتِ مثالیہ کی قسمیں:

۱۔ قوّتِ خیالیہ: جس میں اجسام کے اشکال (شکلیں) و (رنگ) بھی آجاتے ہیں۔

۲۔ قوّتِ وہمیہ: جو جزئی معانی پر مشتمل ہوتی ہے۔

یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ سارا شخصِ اکبر (Cosmos) چاہے اس کا سب سے بڑا جسم ہو جو فلاسفہ کی اصطلاح میں "فلک الافلاک" کہلاتا ہے، چاہے دوسرے افلاک ہوں۔ خواہ ملاءِ اعلیٰ یا سافل ہوں جن میں ملائکہ (چھوٹے بڑے) رہتے ہیں۔ خواہ مختلف انواع کے حیوانات ہوں، یہ سارے کا سارا قوتِ مثالیہ سے پُر ہے۔ گویا قوتِ مثالیہ سارے عالم کے اندر رچی بسی ہوئی ہے۔

جس کی ایک تہ نفس ہے اور دُوسری تہ جسمانیات، اور ان دونوں تہوں کے درمیان قوتِ مثالیہ آئی ہوئی ہے۔"

عالمِ مثال میں جو شکل بنتی ہے اس کی تاثیر سے زمین پر بھی ویسے ہی شکل بنتی ہے۔ نجوم کی جو تاثیر فلاسفہ مانتے ہیں، اس کی وہ یہی شکل قرار دیتے ہیں کہ ستارے کے نُور سے ہوا متکیف ہوتی ہے (اس کی خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے) اور ہوا کی تاثیر سے زمین کی قوتوں پر اثر پڑتا ہے۔ اس طرح نجوم ارضیات میں اثر رکھتے ہیں۔ شاہ صاحب نے جو مثال دی ہے یہ ان کی تصدیق ہے۔ یعنی جو بات نجومی کہتے ہیں وہ اصولاً ٹھیک ہے۔ نجومی کی جزئی توجیہات اور تفصیلاتِ واقعات سے شاہ صاحب متفق نہیں یعنی فلاں واقعہ یوں ہوا اور یُوں ہوگا۔ اسے شاہ صاحب ٹھیک نہیں سمجھتے۔

باب

حظیرۃ القدس

(Sanctorum Permagnum)

"انسانی رُوحوں کے لیے عالمِ مثال میں ایک ایسی جگہ (Pole) ہے جس کی طرف یہ رُوحیں اسی طرح کھنچ کر آتی ہیں جیسے لوہا مقناطیس کی طرف کھنچتا ہے۔ اس جگہ کا نام حظیرۃ القدس ہے۔ یہ ان سب انسانی رُوحوں کے جمع ہونے کا مقام ہے جو جسم کے لباس سے الگ ہو جاتی ہیں اور اس مجمعے کا مرکز "رُوحِ اعظم" ہے۔"[1]

حظیرۃ القدس دراصل وہ مرکز ہے جہاں تمام مخلوقات کی انواع کے امام (امام نوع) موجود ہوتے ہیں۔ امام نوع انسانی جسے شاہ صاحب "انسان اکبر" بھی کہتے ہیں، یہیں ہوتا ہے۔ اسی جگہ فرشتوں کی مرکزی جماعت کی سب سے بڑی قوت بھی موجود ہوتی ہے۔

ذاتِ بحت سے جو تجلیِ اعظم مرتبۂ عقل سے ہوتی ہوئی عالمِ مثال پر آتی ہے۔ عالمِ مثال میں حظیرۃ القدس ہی وہ نقطہ ہے جہاں تجلیِ اعظم امامِ نوعِ انسانی سے ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام انسانوں کا (اللہ والوں کا) قبلۂ توجہ یہی مقام ہے۔

بڑے بڑے فرشتے اور بڑے بڑے انسانوں کی روحیں یہیں پر مجتمع ہوتی ہیں۔ اسے "رفیقِ اعلیٰ" ندیِ اعلیٰ، ملاءِ اعلیٰ کا مقام بھی کہا جاتا ہے۔ شاہ صاحب سطعہ نمبر ۲۸ میں لکھتے ہیں:

"یہ اجتماع (نفوسِ کاملین کا) اصطلاح شرع میں رفیقِ اعلیٰ یا ندیِ اعلیٰ یا حظیرۃ القدس کہلاتا ہے۔ ان کا مقام اُوپر یا نیچے نہیں ہے بلکہ شخصِ اکبر کے صدر اور اس کے خیال (عالمِ مثال) میں ہے۔ اس لحاظ سے اس کا تعلق کسی جہت (Dimension) سے نہیں ہے حظیرۃ القدس میں وہ شے جو محسوسات میں سب سے زیادہ مشابہت رکھتی ہے، وہ ویسی شعاع ہے جیسی

[1] ص ۵۶ : ص ۳۲

یاقوت کے گرد ہوتی ہے یا چراغ کی روشنی ہوتی تہ بہ تہ دھرا ہو۔ اگرچہ یہ نفوس (کاملہ) فراست کے لحاظ سے ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں اور قرب و اقربیت کے بہت سے منازل میں ہوتے ہیں لیکن خارج میں ان کی سطح ایک ہی سی ہوتی ہے جیسے یاقوت کی شعاع یا چراغ کی شعاع کی ایک ہی متصل سطح ہوتی ہے۔ کشفِ صحیح سے معلوم ہوا ہے کہ جب ان میں سے ایک نفس اوپر چڑھتا ہے تو لازم ہوتا ہے کہ دوسرا نفس اس کی جگہ لے لے تاکہ فرقِ سطح نہ ہو۔ ذٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ[1]۔ اسی لیے امثال (وجودہائے مثالیہ) کا تبدل وہاں جاری رہتا ہے۔"

حظیرۃ القدس میں ملاءِ اعلیٰ کے کام

حجۃ اللہ البالغہ (مبحث اوّل، باب سوم) میں شاہ صاحب فرماتے ہیں:

"بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسانوں کی جماعتوں کی بڑی غلطیوں کی وجہ سے انسان کی معاشی زندگی اور اُخروی زندگی کے سلسلے میں خوفناک مصیبت اور تباہی پیدا کرنے والے حالات جمع ہو جاتے ہیں۔ حظیرۃ القدس میں جمع ہونے والے فرشتے اور رُوحیں اس تباہی اور مصیبت سے بچنے کا ایک طریق سوچتے ہیں اور سب کا اس پر اتفاق ہو جاتا ہے کہ یہ طریقہ انسانوں تک پہنچایا جائے۔ اس کام کے لیے وہ انسان چُنا جاتا ہے جو اس زمانے میں سب انسانوں سے زیادہ پاکیزہ رُوح کا مالک ہو۔ پھر اس کی بات کو لوگوں میں پھیلانے اور چلانے کے لیے لوگوں کو مدد دی جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس زمانے میں جو انسان اس قسم کے الہامات قبول کرنے کی طاقت رکھتے ہیں اُن کے دلوں میں الہام آنے شروع ہو جاتے ہیں کہ اس آدمی کی پیروی کریں۔ اس طرح وہ ایک جماعت بن جاتے ہیں جو انسانیت کی خدمت کے لیے نمونے کے طور پر پیدا کی جاتی ہے۔ ان کے اس اتفاق کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جن باتوں میں اس قوم کی بھلائی اور بہتری سوچی جاتی ہے وہ اس پاکیزہ رُوح والے انسان کے دل میں کبھی تو وحی کے ذریعے سے،

---

[1] یہ علم والے زبردست کی ٹھہرائی ہوئی تقدیر ہے۔ (یٰس)

کبھی خواب کی حالت میں اور کبھی غیبی آواز کی شکل میں ڈالی جاتی ہیں۔ اس اتفاق کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ملاء اعلیٰ کے فرشتے اس پاکیزہ انسان کو دکھائی دیتے ہیں۔ اس سے روبرو بات کرتے ہیں، اور اس اتفاق کا نتیجہ ہوتا ہے کہ اس انسان کے دوستوں اور حامیوں کی مدد کی جاتی ہے اور انہیں ہر اچھے کام کی طاقت مل جاتی ہے، جو لوگ اللہ کے راستے میں سے روکیں، ان سے مدد روک لی جاتی ہے۔ اور وہ ایسے کام کرنے لگ جاتے ہیں جو خود انہیں تکلیف دیں۔ دُنیا میں نبوّت کے پیدا ہونے کے جتنے قاعدے ہیں، یہ ان کے لیے بُنیادی قاعدہ ہے۔

رُوح القدس کی تائید

ملاء اعلیٰ کا اتفاق اور اتحاد جب کسی بات پر جاری رہے تو اس طرح جو لگاتار مدد کسی انسان کو ملتی رہتی ہے اس کا نام رُوح القدس کی تائید ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے ایسی برکتیں ظاہر ہوتی ہیں جن سے لوگ عام حالات میں واقف نہیں ہوتے، انہیں معجزات کہتے ہیں۔"

باب ۸

ملاءِ اعلیٰ

ملاءِ اعلیٰ ایک بہت ہی اہم جماعت ہے جو بلند مرتبہ فرشتوں اور اعلیٰ درجے کے انسانوں (کی روحوں) پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کا مقام حظیرۃ القدس (اس کی تشریح تفصیلاً علیحدہ بیان کی گئی ہے) ہے۔ شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ کے باب سوم میں اس پر تفصیلاً بحث کی ہے۔ یُوں معلوم ہوتا ہے کہ شاید وہ بھی ملاءِ اعلیٰ میں سے ہوں۔

ملاءِ اعلیٰ کی ترکیب: ان کے نزدیک ملاءِ اعلیٰ کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ **نورانی فرشتے:** یہ نور سے پیدا کی ہوئی ایک مخلوق ہے جس کا کام اللہ تعالےٰ کی اطاعت کرتے ہوئے اس کائنات کے انتظام کو بحُسن و خوبی چلانا ہے۔

۲۔ **مثالی فرشتے:** شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ[1] میں ان کے بارے میں یُوں لکھتے ہیں:

عالمِ مثال میں عناصر کے لطیف بخارات جمع ہوئے اور ان کے ترکیب پانے سے ایسا جسم بن جاتا ہے جس سے اعلیٰ روح کام لے سکتی ہے وہ روح حیوانی خصلتوں کو اپنے سے دور رکھ سکتی ہے۔ یہ فرشتے نورانی فرشتوں اور انسانوں کے درمیان بالفاظِ دیگر مادّے اور غیر مادّے کے درمیان ایک واسطہ ہیں۔ ان کی ساخت میں مادّی ملاوٹ بھی ہے اور فرشتوں والی نورانیت بھی انسان کا ذہن اور اس کی روح ان سے اثر قبول کرتی ہے۔ نورانی فرشتے اس قسم کا واسطہ نہیں بن سکتے۔

۳۔ **انسانی روحیں:** تیسری قسم میں وہ انسانی روحیں داخل ہیں جو اتنی صاف ہوتی ہیں کہ ملاءِ اعلیٰ سے حکم لے سکتی ہیں۔ انہوں نے ایسے اچھے کام کیے جن کی وجہ سے وہ ملاءِ اعلیٰ کے کام سمجھنے کے قابل ہو گئے اور جب موت نے ان کا مادی ڈھانچہ ان سے الگ کر دیا تو وہ سیدھے

---

[1] ۵۶ : ص ۲۹

"

ملاء اعلیٰ سے جا ملے اور انہی کی جماعت میں گنے جانے لگے۔

قرآنی اصطلاحات : شاہ صاحب کے نزدیک یہ ملاءِ اعلیٰ کے ہی فرشتے ہیں جن کے لیے قرآن مجید میں مندرجہ ذیل نام استعمال کیے گئے ہیں :

۱۔ حاملینِ عرش : یعنی وہ جنہوں نے عرش کو سہارا ہُوا ہے۔

۲۔ حآفّین حول العرش : یعنی عرش کے گرد چکّر کاٹنے والے۔

۳۔ علّیّین : بلند مقام رکھنے والے فرشتے۔

یہ فرشتے آپس میں جمع ہوتے ہیں، لیکن کہاں اور کیسے؟ اس کی کیفیت ہم بیان نہیں کر سکتے۔

ملاء اعلیٰ کے اجتماعات :

البتہ جہاں اور جیسے اللہ تعالیٰ چاہتا ہے وہ جمع ہوتے ہیں۔ اس اجتماع کے لحاظ سے انہیں تین نام دیے جاتے ہیں :

۱۔ رفیق الاعلیٰ ۲۔ ندی الاعلیٰ ۳۔ ملاءِ اعلیٰ[1]

ملاءِ اعلیٰ کے دو کام :

ان کے بنیادی کام دو طرح کے ہیں :

(۱) اللہ تعالیٰ کی طرف مکمّل یکسوئی اور کامل اطاعت جس کے ذریعے کائنات کا نظام چلتا رہتا ہے۔ (۲) کائنات میں انسانوں کے اندر جہاں اچھائی کا نظام پیدا ہو سکتا ہے، اس کے لیے پسندیدگی کا اظہار کریں۔ اللہ تعالیٰ سے اس اچھائی کے حق میں سفارش کریں اور اچھائی کا نظام لے کر چلنے والے انسانوں کے دلوں میں مزید نیکی کی توفیق کے لیے اچھے اثرات ڈالیں اور اللہ تعالیٰ سے ان بندوں کے لیے نیک دعائیں کریں اسی طرح سے بدی کے نظام کے لیے ناپسندیدگی اور بدی کا نظام چلانے والوں کے لیے عذاب کی سفارش کرتے ہیں۔

---

[1] ۵۶ : ص ۳۱

باب ۹

طلسمِ الٰہی

"رابطہ" درمیان مجردِ محض و عالمِ شہادت و بعض خواص و آثار آں" (شاہ ولی اللہ)

مجردِ محض اور عالمِ شہادت کے مابین کس طرح عمل اور ردِّ عمل (Action & Reaction) ہوتا ہے۔ اس کے بیان کو طلسمِ الٰہی کہا جاتا ہے۔ دراصل مجردِ محض ذاتِ بحت کی تجلّی ہی ہے جو قوتِ مثالیہ کے واسطے سے عالمِ شہادت میں عمل کرتی ہے جیسے لوہے کی سلاخ کے ایک سرے کو حرارت پہنچائیں، تو قوّتِ حرارت (Heat Energy) ذرہ بہ ذرہ داخل اور خارج ہو کر ساری سلاخ کو گرم کر دیتی ہے۔ ایسے ہی تجلّی عالمِ مثال میں نفوذ کر کے اس کے توسط سے عالمِ شہادت میں عمل کرتی ہے۔

طلسمِ الٰہی کو سمجھنے کے لیے ہم سطعہ نمبر ۴۶ پورے کا پورا نقل کر دیتے ہیں۔ اس میں شاہ صاحب نے آیتِ نُور کے حوالے سے طلسمِ الٰہی کا نقشہ بیان کیا ہے۔

ترجمہ سطعہ نمبر ۴۶ :

"اللہ تعالٰے فرماتا ہے :

اللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ يَّكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ يَهْدِى اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ مَنْ يَّشَآءُ[1]

"اللہ روشنی ہے زمین کی اور آسمانوں کی، مثال اس کی روشنی کی جیسے ایک طاق اس میں ہو ایک چراغ، وہ دھرا ہو ایک شیشہ میں، وہ شیشہ ہے جیسے ایک تارہ چمکتا ہو تیل جلتا ہے اس میں ایک برکت کے درخت کا وہ زیتون ہے نہ مشرق کی طرف ہے

---

[1] سورۃ النور

اور نہ مغرب کی طرف ہے۔ قریب ہے کہ اس کا تیل روشن ہو جائے اگرچہ نہ لگی ہو اس میں آگ، روشنی پر روشنی۔ اللہ راہ دکھلا دیتا ہے اپنی روشنی کی جس کو چاہے ہے۔

اگر سوچ بچار کرنے والوں کی کج فہمی سمجھنے میں مانع نہ ہو تو یہ آیتِ طلسم الٰہی کے بیان میں بالکل واضح ہے وہی ذاتِ مجردہ مقدسہ آسمان و زمین کا نور ہے لیکن طلسم الٰہی کے واسطے سے اور اس قرینے سے جو مثل مذکور میں بیان ہوا جس طرح نفس ناطقہ دیکھتا ہے اس قوت کے ذریعے سے جو آنکھ کے پردہ جلدیہ اور اس کے مجمع النور میں پوشیدہ ہے اور سنتا ہے اس قوت سے جو کان کے سوراخ کے ایک پٹھے میں پھیلی ہوئی ہے اور پکڑتا ہے اس قوت سے جو ہاتھ میں پھیلی ہوئی ہے اور چلتا ہے اس قوت سے جو پاؤں میں رکھی ہوئی ہے۔ اسی طرح آسمان اور زمین میں اللہ تعالیٰ کے نور کی کیفیت کا بیان مشکوٰۃ کے بیان کی مانند ہے۔ اسی آیت میں تقدیم و تاخیر عمل میں آئی ہے جو فصحائے عرب کے طرزِ تحاور (گفتگو) کے اقتضاء کے مطابق ہے جیسے آیت: "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰهُمَا الْاُخْرٰى" کی تفسیر میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اس تقدیم و تاخیر کا سبب یہ ہے کہ یہاں سوق کلام (کلام کی روانی) اللہ تعالیٰ کے نور کے آسمان و زمین میں پھیلنے کے بیان کے لیے وہ مثل بیان کرتا ہے جو (مشکوٰۃ (طاق) میں چراغ سے پھیلتا ہے اور باقی سارا کلام اس مبحث کا اہتمام کرتا ہے۔

اصل مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نور کی صفت مصباح کی صفت کی مانند ہے جو قندیل کے اندر ہے اور قندیل طاق کے اندر ہے۔ وہ چراغ درخت زیتون کے روغن سے جلتا ہے جو (درخت زیتون) نہ شرقی ہے نہ غربی ہے بلکہ درختوں کے وسط میں واقع ہے۔ آفتاب کی روشنی صبح کو بھی اور شام کو بھی اسے دھیمی کر دیتی ہے۔ قریب ہے کہ اس درخت کا روغن آگ پکڑے اگرچہ اسے شعلہ نہ پہنچا ہو۔ یہ چراغ نور کے اوپر نور ہے۔ چراغ سے مراد وہ بتی ہے جو دیئے میں تیل سے جلتی ہے جیسے چراغ کی آگ بتی میں روغن کے ذریعے سے قائم ہے اور روغن اس کا مطیبہ ہے۔ اسی طرح صورت الٰہیہ ہے جو عالم کے وسط میں قائم ہے۔ یہ عالمِ مثال درخت زیتون کا قائم مقام ہے جو

نہ شرقی ہے نہ غربی ہے، بلکہ اعتدال کے ساتھ قائم ہے یعنی نہ مجرد ہے کہ مبدا، کا فیض صرف اوّلاً قبول کرے۔ نہ جسمانیات میں ہے کہ مبدا، کا فیض آخر میں قبول کرے بلکہ بحالتِ اوسط ہے یعنی اس کے اور اس کے درمیان حد اوسط میں ہے اور یہ جز مجرد محض کے ساتھ ایک مناسبت رکھتا ہے اور اس مُناسبت کے سبب سے اس کے مطلے اور آئینے کا کام دیتا ہے۔ شخصِ اکبر کا اور کوئی جُز سوائے اس جُز کے اس کا آئینہ بننے کی قابلیت نہیں رکھتا۔ پس گویا یہ مجرد محض ہے اور نُورِ خالص۔ جب تجلّیٔ الٰہی اس پر مستولی ہو گئی تو گویا نُور پر نُور چھا گیا، وہ روشن بتّی شیشے کے اندر نہایت درخشاں ہے، اسی طرح وہ تجلّیٔ الٰہی خظیرۃالقدس میں ہے وہ اس کی تجلّی کی ہم رنگ ہے ایک پہلو سے اس کا عین ہے وہ شیشہ طاق میں ہے جو قندیل کے رکھنے کی جگہ ہے۔ قندیل سے منتشر ہونے والی کرنیں سارے طاق پر اور اس کے سارے ماحول پر چھا جاتی ہے اور انہیں اپنے نُور سے منوّر کر دیتی ہیں بالکل اسی طرح ملاء اعلیٰ اور ملاء سافل کے ملائکہ کے واسطے سے ساری کائنات میں حظیرۃ القدس کی کرنیں پھیل جاتی ہیں اور سارے عالم کو اپنے زیرِ فرمان لاتی ہیں اور تمام ظلمت دُور کر کے خیرِ حقیقی کے رنگ میں رنگ دیتی ہیں اور اس سبب سے شخصِ اکبر کی خیرِ محض کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے۔''

حِصّۂ سوم

خُدا کا تصوّر

- ابنِ عربی کا نظریۂ توحیدِ وجودی
- ابنِ عربی کا تصوّرِ کائنات
- مجدّدالفِ ثانی کی وحدت الوجود پر تنقید
- مجدّدالفِ ثانی کا تصوّرِ توحید
- شاہ ولی اللہ کا مسلکِ وجودی
- ابنِ عربی اور شیخ مجدّدالفِ ثانی کے نظریات میں تطبیق

فہرست

باب ا

باب ۱۱

باب ۱۲

باب ۱

ابنِ عربی کا نظریۂ توحیدِ وجُودی

"شیخِ اکبر محی الدین ابنِ عربی مسلمان صوفیا میں وحدت الوجود کے امام مانے جاتے ہیں۔ اُنہوں نے اپنے نظریات کی بُنیاد کشف و شہود کو بنایا۔ اس لیے ان کے نظریہ کا تعلق فلسفہ کی قیل و قال سے زیادہ تصوّف کے وجد و حال سے ہے۔

ان کا مسلک یہ ہے کہ وجود اصل میں ایک ہی ہے اور یہ وجود اللہ کے سوا ہر دوسری شے اللہ کا ایک مظہر ہے۔ اس کی صفت کی تجلی ہے۔ اس اعتبار سے پُورا عالم اللہ تعالیٰ کی صفات کی تجلی[1] ہُوا۔

ابنِ عربی کے ہاں اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ایک دُوسرے سے ہرگز جُدا نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک صفات کا تصور ذات کے بغیر کیا ہی نہیں جا سکتا۔ چنانچہ ذات اور صفات ایک دوسرے کی عین ٹھہرے۔ جب یہ بات طے ہوگئی تو اللہ تعالیٰ (ذات) اور پُوری کائنات (اس کی صفات کی تجلیات) بھی ایک دوسرے کے عین ٹھہرے۔

چنانچہ ابنِ عربی کے ہاں اللہ تعالیٰ کا ہی وجود اصل اور حقیقی وجود ہے۔ کائنات اس سے جُدا کوئی وجود نہیں رکھتی۔ کائنات اللہ تعالیٰ کا عین ہے اور اللہ تعالیٰ کائنات کا عین ہیں۔

تنزّلاتِ خمسہ: (Five Stages of Self-Determination)

اللہ تعالیٰ تو لامحدود و لاتعین ہے جب اس کی صفات نے تعین[2] اختیار کیا تو

---

[1] تجلی کے معنی ہیں روشنی کرنا۔ چمکنا۔ قرآن مجید میں ہے اَللّٰہُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرضِ ..... الخ (سورۃ نور) یعنی اللہ آسمان اور زمین کا نُور ہے۔ ابنِ عربی کے نظریہ کے مطابق یہ نور خود صورتوں میں مجسّم ہو کر چمکتا ہے۔ چنانچہ تجلی کا مطلب یہ ہوا ظہور، مظہر یا عیان

[2] تعین Determination یعنی کوئی خاص شکل اختیار کرنا۔

وہ تنزل[1] کی راہ سے عالمِ شہادت کے وجود کا سبب بنیں۔

ابن عربی کے ہاں وحدت اپنے تعینات یا تنزلات میں پانچ مراتب سے گزرتی ہے پہلے دو تنزلات محض علمی و ذہنی ہیں اور منطقی ترتیب کے طور پر فرض کیے گئے ہیں۔ بعد کے تین تنزلات عینی یا خارجی ہیں یعنی ان کا خارج میں وجود بھی ہے گو وہ ذاتِ اللہ تعالیٰ کے وجود سے علیحدہ نہیں بلکہ اسی کا عین ہے۔ تنزلات کی تفصیل یوں ہے:

۱۔ **درجۂ احدیت :** پہلے تنزل میں ذات کو اپنا شعور وجودِ محض کی حیثیت سے حاصل ہوتا ہے۔ بس اس کی ذات ہی ذات ہے۔ اس کا وجود ہی وجود۔ صفات کا شعور محض امکانی طور پر ہوتا ہے کیونکہ صفات نے ابھی اپنا ظہور نہیں کیا۔ وہ صرف ذات کے اندر ہیں اس کا حصہ اور اس کا لازمہ۔ اس درجہ کو ہاہوت (Divine Essence) کا درجہ بھی کہتے ہیں، گویا صفات وقت کے احاطہ میں ہیں جب کہ خدا کی ذات قدیم ہے اور ذات اور صفات ایک دوسرے کی عین ہیں۔

۲۔ **درجۂ لاہوت :** دوسرے تنزل میں ذات کو اپنا شعور اس انداز میں ہوتا ہے کہ اس میں لامتناہی صفات موجود ہیں۔ اس مرتبہ تعین میں صفات تفصیلی طور پر واضح ہوتی ہیں اور اپنے ظہور کا فطری تقاضا کرتی ہیں۔ اس درجہ کو صفاتِ تفصیل کا درجہ بھی کہتے ہیں (پہلے مرتبہ تنزل میں صفات کا شعور اجمالی طور پر تھا، اس میں تفصیلی طور پر ہوتا ہے)۔ اعیانِ ثابتہ (اسکی تفصیل تشریح آگے آئے گی) کا ظہور اسی درجہ میں ہوتا ہے۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، یہ دونوں تنزلات بجائے عملاً وقوع پذیر ہونے کے فرضی یا محض علمی و منطقی تنزلات کے طور پر تصور کیے گئے ہیں۔ اب آگے تینوں تنزلات عینی و خارجی ہیں۔

۳۔ **الجبروت :** (The World of spiritual Existence beyond Form

تیسرا تنزل تعینِ روحی ہے۔ یعنی وحدت بصورتِ روح یا مختلف ارواح تنزل کرتی ہے۔

---

[1] تنزل تعلق یا تعین کا ہم معنی ہے۔ لفظی معنی اترنے کے ہیں یعنی ہاہوت و لاہوت کی منزل سے اتر کر عالم ملکوت و ناسوت تک آجانا۔

عالم ارواح کا یہی مقام ہے۔

۴۔ عالمِ مثال (The World of imagination of Simitudes)

چوتھا تنزل تعینِ مثالی ہے۔ اس درجہ میں اعیانِ ثابتہ ایک خاص شکل اختیار کر لیتی ہیں بالکل اسی طرح سے جیسے کہ ایک عمارت کے بننے سے پہلے اس کا تفصیلی نقشہ بن جاتا ہے۔

۵۔ عالمِ ناسوت (The World of Bodily Forms)

پانچواں تنزل تعینِ جسدی ہے۔ اس سے عالمِ جسمانی یا عالمِ شہادت ظاہر ہوتا ہے۔ گویا ذاتِ وحدت نے نزول کرتے کرتے اپنی اعیانِ ثابتہ کو عالمِ مثال کے نقشہ کے مطابق جسم کی مادی شکل میں ظہور فرمایا۔

ذاتِ احدیت کی صفات میں ظہور کی استعداد تو پہلے سے ہی موجود تھی۔ اس استعداد نے اپنے ظہور کا راستہ ان پانچ مراتبِ تعین یا تنزلات کے ذریعے نکال لیا اور یوں کائنات جو در حقیقت اللہ تعالیٰ کی صفات کا ظلّ اور مظہر ہے ہمیں نظر آنے لگی۔

اس اعتبار سے پوری کائنات اللہ تعالیٰ کی صفات میں پنہاں تھی۔ صفات کی استعدادِ ظہور نے تخلیق کا کام انجام دیا اور یہ سلسلۂ ظہورِ صفاتِ ربانی ہر لمحہ جاری و ساری ہے۔

یہ تنزلات مراتبِ وحدت سے تعلق رکھتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی ذاتِ خالص جسے اصطلاحاً ذاتِ بحت کہتے ہیں، ان مراتب سے بہت بلند اور وراء الوراء ہے۔ اس کا ادراک ہمارے تصور میں بھی نہیں آسکتا۔ محدود ذہن ذاتِ لامحدود کی گرفت کیسے کر سکتا ہے؟

ابنِ عربی کی معرفتِ ربانی بھی درجۂ وحدت تک ہے، اس سے آگے وہ اپنے عجز کا اظہار کرتے ہیں اور ان کا وحدت الوجود کے نظریہ کا اطلاق بھی ذات کے مراتب وحدت تک محدود ہے۔ ذاتِ بحت کے بارے میں وہ بالکل بات کرنے کو تیار نہیں۔ شاہ ولی اللہ کا تصورِ وحدت وجود بھی ذاتِ بحت کے درجۂ احدیت کے بارے میں بالکل خاموش ہے بلکہ عجز کا اظہار کرتا ہے، بلکہ اس سے نچلے درجۂ وحدت کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ کائنات اس کا عین ہے۔ وحدت

کے پہلے مرتبہ تعین جسے ہم نے ہاہوت یا واحدیت کا نام دیا ہے۔ اس سے پہلے جو کچھ بھی ہے، وہ خالص ذاتِ الٰہی، ذات بحت اپنے درجۂ احدیت کے ساتھ ہے۔ اس کے بارے میں کسی صوفی نے بھی کبھی کوئی بات نہیں کی۔ یہ اہم نکتہ ہے جسے عام طور پر فراموش کر دیا جاتا ہے، اور بہت پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔

ذات اور اسمار و صفات : (Essence, Names & Altributes)

ذات اور صفات کی اصطلاحات عام طور پر انہی معنوں میں استعمال ہوتی ہیں جن معنوں میں "جوہر" اور "عرض" استعمال ہوتے ہیں۔ کبھی یہ فرق اس طرح معلوم ہوتا ہے جیسے وجود اور حقیقت کے درمیان فرق محسوس ہوتا ہے۔

ذات سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اسمار اور صفات اس کے نام اور صفتیں ہیں۔ اسمار الٰہی اور صفات دراصل ایک ہی چیز کا نام ہے۔ اسمار الٰہی اور اس کی صفات اگرچہ کثیر ہیں لیکن ایک ہی ذات کو ظاہر کرتے ہیں۔

ذاتِ بحت کی حیثیت میں یا احدیتِ مطلق کی حالت (State of Absolute Unity) میں چونکہ اللہ تعالیٰ لاتعین اور وراء الورار کے درجہ میں ہے، اس لیے وہ ہر قسم کی صفات سے بالا اور ماورار ہے۔ اس درجہ میں جسے درجۂ احدیت (Indivisible & Unconditional Unity) کہتے ہیں کسی قسم کے اسمار و صفات کا اطلاق اس کی ذات پر نہیں ہو سکتا۔ جہاں وہ ہر قسم کے فہم و ادراک سے بالا ہے۔ بس وہ خود اور وہ ہی وہ (He in Himself) ہے۔ اس کی کوئی صفت اور مثال نہیں بیان کی جا سکتی۔ یہ درجہ تنزیہہ (Transcendance) کہلاتا ہے۔ کیونکہ یہاں اللہ تعالیٰ عام صفات سے بالا اور منزہ (Transcendant) ہیں۔ وراء الورار ثم ورار الورار ہیں۔

تشبیہہ : لیکن مقامِ احدیت سے جب وہ مقام واحدیت پر تنزل فرماتے ہیں تو پھر تعین (Self-determination) کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ شعورِ ذاتی سے شعورِ صفاتی کی طرف تنزل و تعین ہوتا ہے۔ یہاں پر علم الٰہی کی شکل میں صفاتِ الٰہی نمودار ہوتی ہیں۔ انہی کے

عکس و تجلّی سے عالمِ ارواح، عالمِ مثال اور عالمِ ناسوت ظہور پذیر ہوتا ہے۔ جس طرح سے ذاتِ الٰہی لامحدود ہے اسی طرح سے اس کی صفات بھی لامحدود اور بے شمار ہیں۔ اس قدر بے شمار کہ اگر کائنات کے درخت قلم بن جائیں اور سمندر سیاہی بن جائیں اس کے حکمات، اس کی صفات اس کے اسماء لکھنا شروع کر دیں تو سمندر ختم ہو جائیں مگر کلماتِ الٰہی ختم نہ ہو سکیں۔

یہ بے شمار صفات اگرچہ ذات کے علیحدہ علیحدہ پہلوؤں کو ظاہر کرتی ہیں لیکن ایک ہی ذات سے متعلق ہیں اور ایک ہی وجود کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے کوئی صفت حقیقتِ الٰہی سے جُدا نہیں بلکہ حقیقتِ الٰہی کا مظہر ہے۔ یہ درجۂ تشبیہ (Immanence) ہے۔ کیونکہ اس درجہ میں اللہ تعالیٰ کو تمام اسماء حسنیٰ اور صفات سے متصف کہا جاتا ہے۔

ابنِ عربی اس بات کا شدّت سے پرچار کرتے ہیں کہ ذات کا صفات سے تعلق بیک وقت تنزیہی بھی ہے اور تشبیہی بھی۔ احدیت کے درجے میں تنزیہی اور واحدیت کے درجہ میں تشبیہی۔

کثرت میں وحدت : ذاتِ الٰہی کے تعینات اور اشکال (Forms of Particularization) کی صورت میں اسماء الٰہی ایک کثرت ہیں جو وحدت سے متعلق ہے۔ ہر اسم اور ہر صفت اپنی اپنی جگہ پر علیحدہ، جُداگانہ اور ایک دوسرے سے ممتاز حیثیت رکھتا ہے لیکن آخر کار وہ اپنے اصل اور مرجع کے اعتبار سے ایک دوسرے کے عین بھی ہیں اور ذاتِ الٰہی کے عین بھی۔ چنانچہ ابنِ عربی کے ہاں صفات کا ذات سے جُداگانہ تصور ممکن ہی نہیں۔ صفات ذات کا عین ہے۔ چونکہ پوری کائنات صفاتِ الٰہی کی تجلّی ہے، اس لیے پوری کائنات ذاتِ الٰہی کا مظہر ہے اور اس کا عین ہے۔

صفات اور اسماء ذات کو مقید و محدود نہیں کر سکتے۔ صفات بذاتِ خود ذات نہیں، لیکن اس سے جُدا بھی نہیں۔ یہی مطلب ہے ابن عربی کے اس قول کا کہ "صفات نہ ذات ہیں نہ اس کا غیر۔"

ابنِ عربی کے وحدت الوجود کی بنیاد صفات اور ذات کی یہی عینیت ہے۔

اعیانِ ثابتہ : (Latent Realities of Things or Fixed Prototypes)

"اعیان" جمع ہے "عین" کی۔ ابن عربی کے ہاں عین کے معنی ہیں "اصل حقیقت"۔ اصل حقیقت کا تصور دو طرح سے کیا جا سکتا ہے، ایک تو ماہیت کے (One Essence) تصور کی حیثیت سے اور دوسرے خود ماہیت شے کی حیثیت سے۔ مؤخر الذکر معنی میں یہ ایک ایسی شے ہے جو خارج میں وجود رکھتی ہے اور اسے بجا طور پر اشیاء کی ماہیت موجود کہتے ہیں۔ ابن عربی اعیان کی اصطلاح اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اعیانِ ثابتہ اسی لیے کہتے ہیں کہ ان کے وجودِ خارجی کا اثبات کیا گیا ہے۔ اسی لیے وہ حقائق موجود ہیں۔

اعیانِ ثابتہ کے تصور کو ایک مثال کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے۔ فرض کیجیے ہمارے سامنے ایک باغ میں مختلف قسم کے درخت ہیں۔ یہ آم کا درخت ہے، یہ پیپل ہے، یہ برگد ہے وغیرہ وغیرہ۔ فرض کیجیے ہم صرف "درخت" کا تصور ذہن میں لاتے ہیں۔ یہ تصور کیا ہوگا؟ یہ ایک ہیولا سا ذہن میں ابھرے گا۔ نہ برگد کی پوری شکل و صورت ہوگی، نہ پیپل کی اور نہ آم کے درخت کی۔ اس "تصورِ درخت" میں تمام قسم کے درختوں کی مشترک صفات دھندلے سے خاکے کی شکل میں موجود ہوں گی۔ درخت کے اس تصور کو ابنِ عربی کی اصطلاح میں درخت کا عین کہیں گے۔ یہ درخت کی اصل حقیقت ہے۔ اس عین کو (یعنی درخت کے تصور کو) حشو و زوائد سے (یعنی کسی خاص درخت کی انفرادی اور امتیازی صفات سے) جتنا پاک کرتے چلے جائیں گے، یہ عین اسی قدر ثابت (Establish) ہوتا چلا جائے گا۔ اسے عینِ ثابت کہتے ہیں۔ کائنات میں ہر چیز کی عین موجود ہے اور ثابت ہے۔ انھی کو اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں۔

غالباً ابنِ عربی پہلے مفکر ہیں جنھوں نے "اعیانِ ثابتہ" کی اصطلاح استعمال کی۔ ان کے خیال میں عالمِ شہادت کی تمام اشیاء ذاتِ وحدت کے درجۂ امکان میں موجود تھیں۔ ان کی صورت ان تصورات یا اشکال یا صورتوں کی سی تھی جو آئندہ کا ایک خاص پروگرام رکھتی ہوں لیکن ابھی تک صرف علمِ الٰہی میں ہوں۔ جونہی ذاتِ وحدت کو ان کا شعور ہو تو یہ تنزلات کی شکل میں تعین اختیار

کریں اور عالمِ شہادت میں ظہور اختیار کریں۔ بالفاظِ دیگر اعیانِ ثابتہ وہ پوشیدہ حقائق ہیں جو ذاتِ وحدت میں تنزّل کے دُوسرے درجے (تفصیلِ صفات کا درجہ) میں اللہ تعالیٰ کے شعور میں ارادہ کی شکل میں آتے ہیں اور مستقبل میں وجود ثابتہ حاصل کر لیتے ہیں۔

ابنِ عربی کی زبان میں اعیانِ ثابتہ اسمائے الٰہی (اللہ تعالیٰ کے نام اور اس کی صفات) کے مقتضیات (Logical Corelatives) ہیں۔ یہ صرف علمی و منطقی تقاضے ہی نہیں جو صرف ذہنی اور خیالی وجود رکھتے ہوں، بلکہ ان میں وجودِ خارجی حاصل کرنے کا بھی تقاضا اور ملکہ ہے۔ اسی لیے انہیں ذواتِ امکانی (Potential Essences) بھی کہا جا سکتا ہے۔

ابنِ عربی کے فلسفہ مابعد الطبیعیات میں اعیانِ ثابتہ نہایت اہم مقام رکھتی ہیں۔ یہ ایک طرف ذاتِ مطلق یا حقیقتِ مطلق (Absolute Reality) اور دُوسری طرف عالمِ شہادت (Phenomenal World) کے درمیان رابطہ کا کام دیتی ہیں۔ اسی لیے ابنِ عربی انہیں غیب کی کنجیاں (مفاتیح الغیب) کہتا ہے۔

افلاطون کا نظریۂ امثال و اعیان

افلاطون کا نظریۂ امثال (Theory of Ide.) ابنِ عربی کے نظریۂ اعیانِ ثابتہ سے بہت ملتا جلتا ہے۔ افلاطون کا نظریہ مختصراً یہ ہے کہ کائنات میں تمام اشیاء کی امثال (مثل کی جمع) ہیں۔ مثل کیا ہے؟ وضوح اور تجلّی کا زیادہ سے زیادہ مرتکز ہو جانا۔ فلسفہ کی اصطلاح میں اسے چیز کا وضوح و تجلّی کہتے ہیں۔ یہ کسی شے کی حقیقت اور اس کی تجلّی کا خالص ہو جانا اور حشو و زوائد سے پاک ہونا۔ وہی درخت و زمین کی مثال یہاں کام آتی ہے۔ ابنِ عربی کے ہاں جسے درخت کا عین کہا جاتا ہے، افلاطون کے ہاں اسی کو درخت کا مثل کہا جاتا ہے، صرف الفاظ کا ہی فرق ہے۔ بنیادی بات ایک ہی ہے۔

افلاطون کے ہاں بھی "مثل" جس قدر زیادہ تجرید کی طرف مائل ہوگا اسی قدر وہ حقیقت

الحقائق سے زیادہ قریب ہوتا چلا جائے گا۔ اصل حقیقت (The Real) کیا ہے؟ وہ سب سے زیادہ مجرد مثل ہے۔

ابنِ عربی کے ہاں عین (مثل۔ شے کی اصل حقیقت) میں شعور بھی پایا جاتا ہے۔ یہ شعور کہاں سے آگیا؟ ابنِ عربی کے ہاں اس کا جواب یہ ہے کہ عقل کا عین عقلِ کُل ہے عقلِ کُل سے ہی تمام اعیان کو شعور ملا؛ چنانچہ تمام اعیان عقلِ کُل کے مظاہر ہوئے۔ یہی نظریہ وحدت الوجود کہلاتا ہے۔

○

باب ۱۱

ابنِ عربیؒ کا تصوّرِ کائنات

ہمہ اوست :

ابنِ عربی کا نظریۂ وحدت الوجود کسی علمی، تحقیقی یا منطقی فکر پر مبنی نہیں ہے بلکہ ابنِ عربی انسانی ذہن کو اس معاملہ کی کنہ تک پہنچنے کے لیے نارسا اور ناقص سمجھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اور کائنات کی معرفت رُوحانی مشاہدہ کے ذریعے ہوسکتی ہے جس کا اصل عامل وجدان ہے اور عقل محض مدد گار اور نائبِ وفا شعار۔ نظریہ وحدت الوجود ان کی واردات کشف وشہود کا ثمرہ ہے۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، ابنِ عربی ذات اور صفات میں عینیت کے قائل ہیں۔ پُوری کائنات کو اللہ تعالیٰ کی صفات کا ظِلّ سمجھتے ہیں۔ اس لیے کائنات درحقیقت اللہ تعالےٰ کا ہی ظِلّ ہُوئی۔ مخلوقات سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ خود اللہ تعالیٰ نے ان میں ظہور فرمایا ہے۔ اس اعتبار سے خدا اور کائنات میں عینیت کا تعلّق ہوا۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں۔

ہمہ اندر اوست : اس میں یہ ذراسی احتیاط کرنی ہوگی کہ کائنات اللہ تعالیٰ کے وجود کو محدود نہیں کرتی، زیادہ سے زیادہ یہی کہہ سکتے ہیں کہ کائنات خدا کے اندر ہے خُدا کائنات کے اندر نہیں ہے۔ وہ تو کائنات سے بھی وراء الورا ہے۔ اس نظریہ کو ہمہ اندر اوست (Pantheism) کہتے ہیں اور ابنِ عربی کے ہاں اس کی گنجائش ہے۔

شعورِ خودی : نظریۂ تخلیقِ کائنات کے سلسلہ میں ابنِ عربی نے مشہور حدیثِ قُدسی "کنت کنزاً مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق" (میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا،

ئیں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں تو میں نے مخلوق کو پیدا کیا) کا سہارا لیا ہے۔ ان کے نزدیک صفات کی تخلیق اللہ تعالیٰ کے شعورِ خودی (Self-Determination) کا ثمرہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنا شعور کیا تو ان کی صفات کا اجمالی شعور ہوا۔ دُوسرے درجۂ تنزل میں صفات کا تفصیلی شعور ہوا پھر آخری تینوں درجوں میں انہی صفات کا عالم جبروت، عالم مثال اور عالم ناسوت کی شکل میں ظہور ہُوا۔ تو کائنات سوائے اس کے اور کیا ہے کہ وہ خود ہی ہے اور اس کی بعض صفات اور اسمار نے اشیار کائنات کی شکل میں ظہور کیا۔ ؎

خود کُوزہ و خود کوزہ گر و خود گلِ کوزہ خود بر سرِ آں کوزہ خریدار بر آمد

القصہ تخلیقِ کائنات ذاتِ الٰہی کے شعورِ خودی کی داستانِ رنگین ہے۔

ظہورِ خودی: ابنِ عربی کے نزدیک کائنات کی تخلیق۔ ممکن ((Ex-Nib سے نہیں ہُوئی۔ کائنات جب نہیں تھی، اس وقت بھی وہ ذاتِ خداوندی کے اندر موجود تھی مگر یہ وجود وجودِ جسمانی نہیں تھا؛ وجودِ امکانی تھا۔ اعیانِ ثابتہ کی شکل میں اسکا جوہر قابل ذاتِ وحدت کے اندر موجود تھا۔ جو مستقبل کا پروگرام لیے اپنے آقا کے وجود میں تڑپ رہی تھی اور آخر کار تنزلات کے مراتب طے کرنے کے بعد کہیں وجودِ روحانی، کہیں وجودِ مثالی اور کہیں وجودِ جسمانی کی شکل اختیار کر لی۔

اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ نہ تو ان معنوں میں کائنات کے خالق ہیں کہ وہ اسے عدم محض سے وجود میں لائے ہوں اور نہ ان معنوں میں کہ وہ اس کی علت ہوں اور کائنات ان کا نتیجہ یا ثمرہ۔ تخلیق عدم سے نہیں ہُوئی بلکہ وجودِ ذاتی سے ہُوئی ہے۔

پھر تخلیق کا یہ عمل محض ارادے کا عمل ہے۔ اللہ تعالیٰ کا سوچنا، شعورِ ذاتی سے شعورِ صفاتی کی طرف متنزل فرمانا ہی دراصل عملِ تخلیق ہے۔ یہ بالکل اسی طرح سے ہے جیسے ایک چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل کر دیا جائے۔ یہ انتقال ہے کیفیات کا، مقامات کا، درجات کا، عدم سے وجود اور نیست سے ہست کا سوال ابنِ عربی کے ہاں بے معنی ہے۔

وجودِ عالم کی نفی : وحدت الوجود کے اکثر فلسفوں میں خدا اور کائنات دونوں میں سے ایک کے وجود کی قربانی دینی پڑتی ہے مثلاً سپینوزا (Spinoza) کے ہاں کائنات (Substance) کا تصور اس قدر غالب ہے کہ وجودِ خدا محض ایک وجودِ خیالی یا ایک مفروضۂ علمی محسوس ہوتا ہے۔

ابن عربی کے ہاں صورتِ حال اس کے برعکس ہے۔ وہ خدا اور کائنات کی عینیت کے قائل ہیں مگر اس انداز میں کہ کائنات کے وجود کو خیالی وجود قرار دیتے ہیں۔ اصل وجود ذاتِ خداوندی کا ہے۔ کائنات اور اس میں اشیاء کی کثرت محض نظر کا دھوکا ہے۔ اگر عارفانہ نظر سے وہاں خود خدا کی نظر سے دیکھا جائے تو صرف وحدت ہی وحدت ہے۔ صرف اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ اگر غیر عارف کی نظر سے اور مخلوق کی نظرِ محدود سے دیکھا جائے تو کائنات میں کثرت کا ظہور جلوہ گر نظر آئے گا۔

ابن عربی کے نزدیک کائنات، یا کثرت کا وجود صرف تجلیاتِ وحدت کی حیثیت سے ہے یا اس کے تعینات کی حیثیت سے۔ بذاتِ خود کائنات کا کوئی وجود نہیں۔ یہی مطلب ہے ان کے اس مشہور قول کہ "الاعیان ما شمت رائحۃ من الوجود"

(اعیانِ ثابتہ نے وجودِ خارجی کی بُو تک نہیں سُونگھی)۔

وجودِ عالم کا اثبات : دُوسرے نقطۂ نظر سے وہ کائنات کا اثبات بھی کرتے ہیں۔ یعنی خدا کی جانب سے ابتدا کر کے یعنی کائنات خدا ہے۔ یہ تجلی ہے جس میں وحدت نے اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی تجلیات، صفات اور اسماء کا ہر طرف ظہور ہوا ہے۔ یہی کثرت اور یہی کائنات ہے۔

حادث یا قدیم :

ابن عربی تخلیقِ کائنات کے بارے میں وقت کے سوال کو بھی بے معنی سمجھتے ہیں۔ کائنات کب پیدا ہوئی ؟ وہ جواب دیں گے کہ کب نہیں تھی ؟ وہ تو ہمیشہ سے ذاتِ وحدت

کے اندر ہے۔ اس اعتبار سے کائنات قدیم ہے۔ لیکن جونہی اس نے ظہور کیا تو اس میں حدوث کی صفت آگئی۔

مگر اس تنزل کے مراتب میں بھی وہ "کب"، "پہلے" اور "بعد" کی قیود کو بے معنی سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں "ثم" یعنی "پھر" کے تصور سے 'پہلے' اور 'بعد' کا تصور آتا ہے اور یہ محض "منطقی ترتیب" اور "علت و معلول" کا تصور پیش کرتے ہیں جو ان کے نزدیک درست نہیں ہے۔

باب ۱۲

حضرت مجددؒ الف ثانیؒ کی وحدت الوجود پر تنقید

گزشتہ صفحات میں وحدت الوجود کے بارے میں جو بحث کی گئی اس سے بآسانی یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ابنِ عربی کے ہاں نظریۂ وحدت الوجود کے دو منبعے (Sources) ہیں۔

۱۔ کشف و مشاہدہ: ابنِ عربی اپنے کشف و الہام کی بنیاد پر وحدت الوجود کا دعویٰ کرتے ہیں اور جو شخص محض استدلالِ عقلی کے زور پر ان سے بات کرتا ہے اور کشف سے عاری ہے اس کی کسی بات کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے اور یوں کہتے ہیں کہ

ہائے کمبخت تو نے پی ہی نہیں

۲۔ استدلالِ عقلی: کشف و مشاہدہ سے وحدت الوجود پر یقین کی کیفیت پیدا ہو جانے کے بعد ابنِ عربی اپنے اس مشاہدہ کو نظریہ کی شکل دیتے ہیں اور اسے دُوسروں کے سامنے بیان کرنے کے لیے الفاظ کا جامہ پہناتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر انہیں استدلالِ عقلی کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ وہ فلسفیانہ انداز میں دلائل دیتے ہیں۔ ایک طویل مابعد الطبیعاتی نظام مرتب کر ڈالتے ہیں۔ اس نظام میں فلسفۂ یُونانی خصوصاً افلاطونیت، نو افلاطونیت، عیسائی رہبانیت، ویدانزم (خصوصاً شنکر اچاریہ کے نظریات وغیرہ کی آمیزش بہت نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔ فلسفہ مابعد الطبیعات کا ایک ادنیٰ طالب علم مذکورہ بالا تمام مدرسہ ہائے فکر کی چھاپ ابنِ عربی کے وحدت الوجودی نظام میں آسانی سے دیکھ سکتا ہے۔ مزید برآں ابنِ عربی نے جہاں بن پڑا قرآن مجید کی چند آیات اور کچھ احادیثِ نبویؐ کا سہارا لینے کی بھی کوشش کی ہے۔

ہر چند کہ دونوں اطراف سے ابنِ عربی بہت زور دار دکھائی دیتے ہیں اور ان کی عبقریت

کی شہادت دینا پڑتی ہے۔ لیکن مجدّد الف ثانی نے دونوں محاذوں پر ان سے ٹکر لی ہے اور ایک غیر جانبدار طالب علم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ انہوں نے صحیح تنقید کا حق ادا کر دیا ہے۔

کشف و مشاہدہ کا محاذ

سب سے پہلے مجدّد الف ثانی کشف و مشاہدہ کی بُنیاد پر حضرت ابن عربی پر تنقید کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کی ایک اصولی بات انتہائی اہمیت رکھتی ہے۔ وہ بات یہ ہے کہ کشف و مشاہدہ ہرگز ہرگز قابلِ حجت نہیں ہے، اس میں غلطی ہو سکتی ہے۔ اصل چیز جو قابلِ حجت ہے، وہ صرف کتاب و سُنّت ہے۔ یہاں پر یہ بات واضح ہو جانی چاہیئے کہ شیخ مجدّد تصوف کی صرف اس شکل کے قائل ہیں جو قرآن و سُنّت سے مطابقت رکھتی ہو، ہر وہ بات جو قرآن و سُنّت سے زائد ہے، ان کے نزدیک قابلِ رد ہے۔ اس سلسلے میں وہ بدعتِ حسنہ اور بدعتِ سیئہ کے فرق کے بھی قائل نہیں۔ ان کے نزدیک ہر وہ نئی بات جو قرآن و سُنّت سے زائد ہے اور اس کے علاوہ ہے وہ بدعت ہے اور ہر بدعت ضلالت (گمراہی) ہے۔ کوئی بدعت بدعتِ حسنہ (اچھی بدعت) نہیں بلکہ تمام بدعات بدعاتِ سیئہ (بُری بدعات) ہیں۔ یہی بات حضرت مجدّد کا اصل تجدیدی کارنامہ ہے۔

صرف یہ اُصولی بات کہہ کر شیخ مجدّد ٹالتے نہیں ہیں بلکہ ابنِ عربی کی طرح وہ بھی کشف و شہود کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اس میں لطف یہ ہے کہ ان کا دعویٰ ابنِ عربی کے دعوے سے کہیں زیادہ بڑے پیمانے پر ہے۔

حضرت مجدّد کے ہاں ارتقائے سلوک کے تین درجے ہیں:

۱۔ وجودیّت ۲۔ ظلّیت ۳۔ عبدیّت

حضرت مجدّد کہتے ہیں کہ انہوں نے ان تینوں مدارج کو طے کیا۔ ایک عرصے تک وہ وجودیت کے درجے میں رہے۔ اس درجے میں ایک سالک پر اللہ تعالیٰ سے معیت اور خود

اللہ تعالیٰ کی ذات میں محویت کی ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ یہاں وہ اللہ تعالیٰ کی تجلیات میں اس قدر مستغرق ہوتا ہے کہ اسے کائنات تو کیا خود اپنا ہوش بھی باقی نہیں رہتا یہی وہ مقام ہے جہاں منصورؔ کہہ اُٹھا: "انا الحق" (مَیں ہی خدا ہوں)

اور حضرت بایزید بسطامی سے یہ جُملہ صادر ہو گیا: "سُبحانی مَا اعظم شانی"

(مَیں پاک ہوں، میرا رتبہ کس قدر بلند ہے)۔

امام غزالیؒ مشکوٰۃ الانوار میں لکھتے ہیں کہ بایزید بسطامی پر یہ غیر معمولی (Abnormal) کیفیت وارد ہُوا کرتی تھی جس میں وہ یہ جُملہ زبان سے نکالتے تھے لیکن جونہی یہ کیفیت دُور ہوتی اور وہ اپنے تیئں ہوش میں آجاتے تو انہیں تنبہ ہوتا اور وہ استغفار کیا کرتے تھے۔ امام غزالیؒ کے نزدیک بھی وحدت الوجود محض ایک عارضی کیفیت کا نام ہے جو ذاتِ خداوندی میں محویت کے باعث بعض سالکین کے دل میں پیدا ہو جاتی ہے۔ امام غزالیؒ کے نزدیک وحدت الوجود کو فلسفیانہ طور پر ایک نظریہ قرار دینا اور اسے جزوِ ایمان قرار دینا غلط بات ہے۔

شیخ مجدّد کے نزدیک بھی وحدت الوُجود مقامِ فنا کی ایک کیفیت ہے۔ اس کی مثال وہ یُوں دیتے ہیں کہ دن کے وقت ستارے نظر نہیں آتے کیونکہ سُورج کی روشنی ہماری نگاہوں کو خیرہ کر دیتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ وہ رات کے وقت تو موجود ہوں اور دن کے وقت معدوم ہو جاتے ہوں۔ یہی حالت مقامِ فنا پر فائز ایک سالک کی ہوتی ہے۔ کہ ذاتِ خداوندی کی تجلیات سے اس کے قلب و ذہن اس قدر خیرہ ہو جاتے ہیں کہ انہیں ذاتِ خداوندی کے علاوہ کچھ اور نظر ہی نہیں آتا اور خدا کے سوا وہ کسی اور چیز کا وجود تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہوتے اور کائنات کو خدا کا عین قرار دیتے ہیں۔

شیخ مجدد کے نزدیک ابنِ عربی مقامِ فنا پر فائز تھے لیکن مقامِ فنا تک ابھی انہیں پُوری پُوری رسائی نہیں ہُوئی کیونکہ وہ اس مقام پر بھی وجودِ عالم سے باخبر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس کو خدا کا عین قرار دیتے ہیں۔ اگر انہیں مقامِ فنا تک پُوری رسائی حاصل ہوتی تو وہ کائنات

کے وجود سے بایں شعور باخبر نہ ہوتے۔

آں راکہ خبر شد خبرش باز نہ آیا

شیخ مجدد کہتے ہیں کہ سلوک کے مراحل طے کرتے ہوئے ایک عرصہ تک وہ بھی وحدت الوجود کی اس کیفیت میں مبتلا رہے ہیں۔ ان کا مشاہدہ بھی یہی تھا کہ کائنات خدا کا عین ہے لیکن مقامِ فنا میں پختگی حاصل ہونے کے بعد انہیں خدا تعالیٰ نے ترقی نصیب فرمائی اور وہ مقامِ ظلّیت پر فائز ہو گئے۔

مقامِ ظلّیت پر پہنچنے کے بعد شیخ مجدد کو اندازہ ہوا کہ کائنات خدا کا عین نہیں بلکہ اس سے جُدا ہے۔ اصل حقیقت الحقائق تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے لیکن کائنات اپنا ایک علیحدہ وجود رکھتی ہے۔ یہ وجود اللہ تعالیٰ کا ظلّ اور پرتو ہے۔ یہاں پر انہیں دوئی کا ادراک ہوا اور انہیں پتہ چلا کہ وحدت الوجود کا کشف ایک عارضی کیفیت اور نظر کا دھوکا تھا۔ مقامِ ظلّیت ایک درمیانی منزل تھی۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں مزید ترقی نصیب فرمائی اور انہیں مقامِ عبدیت عطا ہو جاتا ہے۔

مقامِ عبدیت پر پہنچ کر عالم اور خدا کی دوئی ان پر اچھی طرح سے واضح ہو جاتی ہے۔ اللہ تعالےٰ کی عظمت اور کائنات کی اس کے سامنے بے مائیگی، لیکن مستقل وجود اظہر من الشمس ہو جاتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر انہیں اپنے سابقہ مکشوفات کی حیثیت بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ محض ایک کیفیت تھے۔ ایک مستی کی کیفیت جس میں من و تو کا سوال بے معنی تھا۔ لیکن جب اس کیفیت سے حقیقتِ حال کی طرف منتقل ہوئے تو پتہ چلا کہ حقیقتِ نفس الامری بالکل سادہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کا ادراک ان مکشوفات کے ذریعے ہو ہی نہیں سکتا۔ وہ ہمارے کشف و مشاہدہ اور ہمارے ادراک سے بہت ہی ماورا ہے۔ فرماتے ہیں ان اللہ وراء الوراء ثم وراء الوراء[1] اس کی ذات تو کیا، اس کی اسماء و صفات کا بھی مکمل طور پر ادراک نہیں ہو سکتا۔

---

[1] ۴۹ دفتر دوم: مکتوب ۱

یہاں پہنچ کر وہ کہتے ہیں کہ کرنے کا اصل مقام کشف و مشاہدہ نہیں اور نہ ہی تصوّف کی باریک بینیاں ہیں بلکہ اصل مقام اتباعِ سنّت اور شریعت پر استقامت ہے۔ سلوک کی معراج یہی ہے کہ انسان اپنی پوری زندگی میں وحی کے رنگ میں رنگا جائے اور زیادہ سے زیادہ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم کی زندگی سے مطابقت اختیار کرلے۔

شیخ مجدّد فرماتے ہیں کہ محی الدین ابنِ عربی بلاشبہ ایک مخلص صُوفی، ایک بڑے عالم، ذہین آدمی تھے لیکن بدقسمتی سے وہ وجودیت کے مقام سے آگے نہ بڑھ سکے۔ زندگی بھر مقامِ فنا پر فائز رہے اور اسی کو استدلالِ عقلی سے ثابت کرنے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ انہیں نہ تو مقامِ فنا میں رسوخ کامل نصیب ہوا اور نہ اس سے آگے مقامِ ظلّیت اور مقامِ عبدیت کی طرف ان کی ترقی ہُوئی۔ اگر وجودیت کی گھاٹی سے وہ نکلنے میں کامیاب ہوجاتے تو انہیں خود پتہ چل جاتا کہ ان کے سارے مکشوفات سراب تھے۔ حقیقت الکبریٰ تو ابھی تک بہت آگے تھی۔

یہی بات وہ حضرت منصور کے بارے میں کہتے ہیں کہ "منصور بچّہ تھا ایک ہی گھونٹ میں بہک گیا اور فریاد پر اُتر آیا۔ یہاں پر تو مردِ میدان بیٹھے ہیں کہ سمندر پی جائیں اور ڈکار بھی نہ لیں۔"

تو شیخ مجدّد کشف و مشاہدہ کی بُنیاد پر شیخِ اکبر کے نظریۂ وحدت الوجود کو غلط قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک مدارجِ سلوک کے اعتبار سے ابنِ عربی کے مکشوفات و مشاہدات کمتر درجے کے ہیں جبکہ کشف و مشاہدہ میں وہ خود، شیخ مجدّد، ان کے مقابلے میں بہت آگے بڑھے ہُوئے ہیں۔

اِستدلالِ عقلی کا محاذ

اس محاذ پر شیخ مجدد کا طرزِ استدلال یہ ہے کہ وہ یونانی، ویدانتی، نوفلاطونی اور عیسائی فلاسفہ کے نظریات کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک استدلال کی اصل بُنیادیں دو ہی ہیں۔

۱۔ کتاب وسنّت

۲۔ عقلِ سلیم

دراصل دونوں بنیادیں مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک ہی کچھ ہیں۔ کتاب وسنّت کے تمام تقاضے عقلِ سلیم اور فطرت کے عین مطابق ہیں۔ مجدّد صاحب کا طرزِ استدلال انتہائی سادہ، قابلِ فہم اور ہر قسم کی پیچیدگیوں سے پاک ہے۔ وہ فلسفیانہ دلائل بھی دیتے ہیں لیکن فلاسفہ کی پیچیدہ اصطلاحات اور فکر سے بالکل بچتے ہُوئے۔

کتاب اللہ اور احادیثِ نبویؐ سے بھی مناسب حوالہ جات اور دلائل دیتے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اس محاذ پر بھی ان کا پلڑا ابنِ عربی کے مقابلے میں بہت بھاری نظر آتا ہے۔

ابنِ عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی بنا مندرجہ ذیل دو قضایا پر ہے۔

۱۔ ذاتِ الٰہی اور اس کی صفات ایک دُوسرے کے عین ہیں۔

۲۔ کائنات اللہ تعالیٰ کی صفات کی تجلّی ہے۔

ان دونوں قضیوں کا لازمی نتیجہ وحدت الوجود ہے۔

شیخ مجدّد نہ صرف نتیجے کی صحت سے انکار کرتے ہیں بلکہ ہر دو قضایا کو بھی غلط قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ذات اور صفات کو ایک دوسرے کی عین کہنا غلط ہے۔ صفات عین ذات نہیں بلکہ زائد علی الذات ہیں۔ مجدّد صاحب کہتے ہیں کہ ان کا کشف بھی صریحاً اسی امر کی تائید کرتا ہے کہ صفات ذاتِ الٰہی کے علاوہ ہیں، اور وحیٔ ربّانی بھی اسی بات کی تائید کرتی ہے۔ قرآن مجید میں ہے: "اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ۔"

(یعنی اللہ تعالےٰ تمام جہانوں سے بے نیاز ہے)۔

بقول ابنِ عربی تمام جہان۔ کائنات یا مخلوقات یا تو صفات ہیں اپنے مظاہر کے اعتبار سے یا وہ ان میں بذاتِ خود موجود ہیں۔ اب اللہ کا تمام جہانوں سے بے نیاز ہونے کا مطلب یہ ہُوا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں کامل ہے اور وہ صفات جو بقول ابنِ عربی کائنات کی تخلیق کی بنا رہیں یا بذاتِ خود کائنات ہیں، ان صفات سے اللہ تعالیٰ بے نیاز ہے۔ تو ثابت ہُوا کہ صفات ذات سے علاوہ اور جُدا ہُوئیں، ذات کا عین نہ ہوئیں۔ اس طرح سے شیخ مجدّد ابنِ عربی کے

پہلے قضیے کو غلط ثابت کرتے ہیں۔

دُوسرا قضیہ بھی شیخ مجدّد کے نزدیک غلط ہے۔ ان کے نزدیک کائنات اللہ تعالیٰ کی تجلّی نہیں ہے بلکہ اس کی صفات کا ظلّ یا عکس ہے۔ کیونکہ اگر عالم تجلّی صفات ہوتا، تو وہ عین صفات ہوتا، حالانکہ صفاتِ ربّانی کامل ہیں اور عالم نقص سے بھرا ہُوا ہے۔

یہاں پر بھی شیخ مجدّد وہی بات فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا نتیجہ پر وہ اپنے کشفِ صریح کے ذریعے پہنچتے ہیں۔ مزید برآں وہ قرآن مجید سے بھی اس کی تائید لاتے ہیں۔

"سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوْنَ۔"

(یعنی تیرا رب پاک ہے ان صفات سے جن سے وہ اس کی ثنا وصفت کرتے ہیں۔)

مطلب یہ ہوا کہ صفات انسانی اور صفاتِ خداوندی میں کوئی مماثلت نہیں۔ صفاتِ انسانی نقائص سے بھری ہوئی ہیں جبکہ صفاتِ خداوندی نقص سے پاک ہیں۔

اس طرح سے شیخ مجدّدؒ ابنِ عربی کے دُوسرے قضیے کو بھی غلط ثابت کر دیتے ہیں۔ اسی طرح سے وحدت الوجود کے خلاف وہ متعدد دلائل دیتے ہیں۔

متفرّق دلائل

۱۔ وحدت الوجود میں عالم کو معدوم وموہوم کیا گیا ہے۔ اس سے اللہ تعالیٰ کی صفت ابداع کا انکار لازم آتا ہے حالانکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی یہ صفت بیان ہُوئی ہے:

"بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَاِذَا قَضٰى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ۔"

ترجمہ: "وہ آسمانوں اور زمین کو عدم سے وجود میں لانے والا ہے، وہ جب کسی امر کا فیصلہ فرماتا ہے تو فقط یہ کہہ دیتا ہے کہ "ہوجا"! اور وہ ہوجاتا ہے۔"

اس آیت سے عالم کے وجود کی تصدیق ہوتی ہے۔ ورنہ لَهٗ کی ضمیر کا مرجع طے کرنا مشکل ہوگا۔

۲۔ خود ابنِ عربی کے نزدیک عالم ممکن ہے اور خدا واجب۔ ممکن واجب کا عین نہیں ہو سکتا[1]
لیکن ممکن کا عدم جائز ہے، واجب کا عدم ممتنع ہے۔ ایک حادث ہے اور دُوسرا قدیم۔
ایک "داغ چون وچگونی سے داغدار" اور دوسرا "بے چون وچگون" ہے۔ چنانچہ عقلاً اور
شرعاً ان کو ایک دُوسرے کا عین قرار نہیں دیا جاسکتا[2]

۳۔ وحیٔ قرآنی کی رُو سے یہ بات صراحت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ خدا عالم کا عین نہیں،
بلکہ خدا غیر ہے عالم کا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو احکام اور اعمال بے معنی ہو جاتے۔ اگر عالم موجود ہی
نہیں ہے یا عالم خود خدا ہے تو کیسے احکام اور کیسے اعمال، کیسی جزا و سزا اور کیا عالمِ آخرت؟

۴۔ ابنِ عربی کے ہاں ذاتِ الٰہی اپنے ذاتِ بحت کے وجود میں تنزیہہ رکھتی ہے یعنی وہ ہر قسم
کی صفات سے پاک اور منزہ ہے۔ ذاتِ الٰہی تنزل فرمانے کے بعد تشبیہہ کے درجے میں آتی
ہے۔ جہاں وہ تمام صفات سے تفصیلی طور پر مشبہ و متصف نظر آتی ہے۔ انہی صفات کا
مظہر پوری کائنات ہے۔ ابنِ عربی کے ہاں اللہ تعالیٰ کی ذات میں بیک وقت تنزیہہ
بھی ہے اور تشبیہہ بھی، مدارج تنزل کے اختلاف سے، اس سے کائنات کے بارے میں
یہی تصور پیدا ہوتا ہے کہ وہ موہوم اور معدوم ہے۔ یعنی اگر تنزیہہ و تشبیہہ کو ملایا جائے تو
ماسوا اللہ، باقی نہیں رہتا۔ پس ابنِ عربی کے ہاں غیر اللہ کا وجود نہیں ہے۔ ان کے ہاں
غیر اللہ کی عبادت اللہ کی عبادت ہے۔ حالانکہ وحیٔ قرآنی اس بات کے یکسر خلاف ہے[3]
"قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ
لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ"

۵۔ وحدت الوجود کی بنیاد ظلّ و اصل کی عینیت پر ہے۔ شیخ مجدد کے نزدیک ظلِ شے،
عینِ شے نہیں ہو سکتا۔ ظلّ تو اصل کے مشابہ و مماثل ہوتا ہے۔ ظلّ و اصل عین یک دگر

---

[1] ۴۹ دفتر سوم: مکتوب ۵۰
[2] ۴۹ دفتر اول: مکتوب ۳۱ ۔ [3] ۴۹ دفتر اول: مکتوب ۲۷۲

نہیں ہو سکتے۔ مثلاً اگر کسی شخص کا سایہ لمبا ہو جانے تو نہیں کہہ سکتے کہ وہ شخص لمبا ہو گیا۔ شیخ مجدد کے ہاں اوّل تو کائنات خدا کا ظل ہی نہیں اور اگر اسے خدا کا ظل مان بھی لیا جائے تو بھی عینیت ثابت نہیں ہوتی۔

۶۔ ابنِ عربی کے ہاں یہ تصوّر بھی مضمر نظر آتا ہے کہ نعوذ باللہ خدا ذات بحت کے درجہ میں اپنی ذات سے کامل نہیں تھا۔ حصولِ کمال کے لیے اسے کائنات کی ضرورت محسوس ہوئی؛ چنانچہ اس نے کئی درجوں میں تنزلات فرمائے اور کائنات کی تخلیق ہوئی۔ یہ بات وحیٔ قرآنی کے خلاف ہے[1]۔ قرآن میں ہے:

"اِنَّ اللہَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ۔"

وحیٔ قرآنی کے مطابق خدا اپنی ذات میں اکمل ہے۔ وہ کائنات کی تخلیق سے پہلے جس طرح تھا، اب بھی اسی طرح ہے۔ "اَلْاٰنَ کَمَا کَانَ"[2]

---

[1] ۴۹ دفترِ اوّل: مکتوب ۲۶۶

[2] ۴۹ دفترِ سوم: مکتوب ۱۱۰

باب ۱۳

حضرت مجدد الف ثانیؒ کا تصورِ توحید

حضرت مجدد متکلمینِ اسلام میں ماتریدیہ کا مذہب اختیار کرتے ہیں۔ وہ اشاعرہ کی پیروی نہیں کرتے، وہ وحدت الوجود کی بجائے نظریۂ تخلیق کے قائل ہیں۔ کائنات کو ذاتِ باری سے بالکل علیحدہ اور جدا سمجھتے ہیں۔ ان کے تمام نظریات کی بنیاد کشف و مشاہدہ نہیں بلکہ قرآن و سنت کی سادہ تعلیمات ہیں۔

نظریۂ تخلیق :

ان کا نظریۂ تخلیق یہ ہے کہ اللہ بنفسِ خود کامل ہے اور تمام صفاتِ کمال پر اپنی ذات سے محیط ہے۔ اسے کسی غیر کی طرف احتیاج و ضرورت نہیں۔ حتیٰ کہ عملِ تخلیق کے لیے اسے "عدم" کی بھی احتیاج نہیں۔ عدم اس کے وجود کا متقابل نہیں۔ وہ کائنات کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے، اس کے لیے وہ اپنی ذات میں صفتِ وجود کو پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح سے وہ صفاتِ ثمانیہ (اپنی آٹھ بنیادی صفات) کو اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے۔ صفاتِ ثمانیہ یہ ہیں: صفتِ حیات، صفتِ علم، صفتِ قدرت، صفتِ ارادہ، صفتِ سمع، صفتِ بصر، صفتِ کلام اور صفتِ تکوین۔ یہ آٹھوں صفات صفتِ وجود کی صورتیں ہیں۔ (یہاں پر اللہ کے وجودِ کامل اور اس کی اپنی ذات میں پیدا کی گئی صفتِ وجود میں فرق قائم کرنا لازمی ہے)۔ اب اس صفتِ وجود کے بالمقابل عدمِ محض ہے۔ صفتِ حیات کے متقابل موت ہے۔ علم کے بالمقابل جہل (علم کا عدم) ہے۔ قدرت کے بالمقابل عجز (قدرت کا عدم) ہے۔ اسی طرح ان تمام صفات کے اعدامِ متقابلہ ہیں۔ خدا اپنے اس وجودِ محض کا ظل، پرتو یا عکس اس کی عدمِ متقابلہ یعنی عدمِ محض

میں ڈالتا ہے تو وجودِ ممکن پیدا ہو جاتا ہے (یعنی عدمِ محض کو وجود کی صفت نصیب ہو جاتی ہے اور وہ نیست سے ہست میں آجاتا ہے۔) اسی طرح وہ صفتِ حیات کا ظلّ اس کے عدم متقابل یعنی موت میں ڈالتا ہے تو وہ موت حیاتِ ممکن بن جاتی ہے۔ اسی طرح وہ صفتِ علم کا ظلّ اس کے عدم یعنی جہل میں ڈالتا ہے تو علمِ ممکن وجود میں آجاتا ہے۔

یُوں کائنات کی تخلیق ہُوئی (کائنات کی تمام اشیاء "ممکن الوجود" ہیں اور ذاتِ باری تعالےٰ "واجب الوجود" ہے۔ ("ممکن" اور "واجب" کے فرق کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔) اس طرح سے دیکھا جائے تو ممکن کا وجود نتیجہ ہے عدم اور وجود کے امتزاج کا۔ ممکن کی حیات نتیجہ ہے موت اور حیات کے امتزاج کا۔ ممکن کا علم نتیجہ ہے جہل و علم کے امتزاج کا۔ القصہ یہ کہ اللہ تعالےٰ نے اپنی تمام صفات کا عکس ان صفات کے اعدامِ متقابلہ میں ڈالا تو ان صفات کا ہر عدم، عدم نہ رہا۔ بلکہ اس صفت کے وجود سے فیض یافتہ ہوگیا۔ یہ ہے وہ اصُول جس پر یہ کائنات وجود میں آئی یعنی عالم عدمِ محض سے وجود میں آیا ہے اور اس نے وجودِ خارجی حاصل کر لیا ہے۔ یہی حال عالم اور اشیاءِ عالم کی دُوسری تمام صفات کا بھی ہے۔ حضرت مجدّد کا نظریۂ تخلیق ان کی اپنی زبان میں یُوں ہے:

" کَانَ اللّٰہُ وَ لَمْ یَکُنْ مَعَہٗ شَیْءٌ" (اللہ تعالیٰ تھا اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی) جب اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ اپنے پوشیدہ کمالات کو ظاہر کرے تو حق تعالیٰ کے اسماء میں سے ہر ایک اسم نے ایک ایک مظہر طلب فرمایا تاکہ اپنے کمالات کو اس مظہر میں جلوہ گر کرے۔ عدم کے سوا اور کوئی شے وجود اور توابع وجود کے مظہر بننے کے قابل نہیں کیونکہ شے کا آئینہ اور مظہر اس شے کے بائن اور متقابل ہوتا ہے اور وجود کے بائن اور مقابل عدم ہی ہے۔ پس حق تعالیٰ نے اپنی کمال قدرت سے عالمِ عدم میں اپنے اسماء میں سے ہر ایک اسم کا مظہر تعین فرمایا اور اس کو مرتبہ حس و وہم میں جب چاہا اور جس طرح چاہا پیدا کیا۔ " خلق الاشیاء متیٰ شاء وکما شاء" (اشیاء کو جب چاہا اور جیسے چاہا پیدا کیا) اور دائمی معاملہ اس پر وابستہ کیا۔[1]

---

[1] ۴۹: دفتر سوم، مکتوب ۵۸

غرض حضرت مجدّد کا تصوّرِ توحید یہ ہے کہ کائنات کو خُدا کے ساتھ صرف یہ نسبت ہے کہ خدا کائنات کا خالق ہے اور کائنات اس کی مخلوق ہے اور خُدا کے پوشیدہ کمالات پر دلیل ہے۔ کائنات اور خُدا کے درمیان تخلیق کے علاوہ کوئی اور نسبت (عینیت یا اتّحاد) کا اثبات کرنا بہت بڑی غلطی ہے اور یہ غلطی اس قسم کی ہے جیسے کوئی صاحبِ کمال اپنے پوشیدہ کمالات کو ظاہر کرنے کے لیے ایسے حروف اور آوازیں ایجاد کرے جو اس کے کمالات کو ظاہر کریں۔ اس پر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ یہ حروف اور یہ آوازیں اس موجد کا عین ہیں[۱]۔ حالانکہ حقیقت نفس الامری یہ ہوگی کہ یہ حروف اور آوازیں اس موجد کی تخلیق ہیں یا اس کے کمالات کا حسین مظہر ہیں اور بس۔

وحدتِ شہود یا توحیدِ شہودی؟

عام طور پر غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ توحیدِ شہودی یا وحدتِ شہود گویا کائنات کے بارے میں ایک نظریہ ہے جسے حضرت مجدّد نے پیش کیا ہے۔ یہ بات درست نہیں ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ وحدتِ شہود حضرت مجدّد کے ہاں وحدتِ وجود کی ایک تعبیر ہے۔

وحدتِ شہود کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ نظر آرہا ہے وہ وحدت ہے۔ حضرت مجدّد کے نزدیک وحدتِ وجود کا شہود شہودِ محض ہے یعنی سالک کو غلبۂ شوق میں یوں نظر آتا ہے کہ کائنات اور خُدا ایک دُوسرے کے عین ہیں۔ سالک بھی خدا سے عینیت اور اتحاد کی نسبت محسوس کرنے لگتا ہے، فرطِ محبّت اور غلبۂ حال میں کائنات کا وجُود نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ اللہ کی تجلیات سے نگاہیں اس طرح خیرہ ہو جاتی ہیں کہ غیر اللہ کا وجود نظر ہی نہیں آتا بلکہ اسی طرح سے جس طرح دن کے وقت سُورج کی روشنی کے سبب تارے اوجھل ہو جاتے ہیں حالانکہ وہ معدوم نہیں ہوتے۔

---

[۱] ۴۹ دفترِ اوّل، مکتوب ۳۱، ۲۹

تو حضرت مجدد کے نزدیک وحدتِ وجود کا شہود ایک نمودِ محض ہوتا ہے، ایک کیفیت ہوتی ہے، ایک حال ہوتا ہے جو اکثر اصحابِ سکر کو نصیب ہوتا ہے۔ یہ حقیقت واقعہ نہیں ہوتی۔ غلبۂ محبت میں صرف خدا ہی خدا نظر آتا ہے۔ کسی اور چیز کا شہود نہیں ہوتا حتیٰ کہ اپنا شہود بھی نہیں ہوتا، اور انسان اس غلط فہمی میں اگر "انا الحق" بھی کہہ گزرتا ہے۔ اسے اپنی ذات میں بھی اللہ تعالیٰ کا شہود ہوتا ہے۔ اس کیفیت وحدت الوجود کو حضرت مجدد وحدتِ شہود کہتے ہیں۔ بالفاظ دیگر شیخ مجدد ابنِ عربی کی وحدت الوجود کو ہی وحدت الشہود کہتے ہیں صرف یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ یہ نظر کا دھوکہ ہے حقیقت نہیں ہے۔ ڈاکٹر برھان احمد فاروقی صاحب مجدد الف ثانی کے وحدت الشہور کے بارے میں یوں رقم طراز ہیں[۱]:

"جن حضرات نے شیخ مجدد کی تنقیص یا تائید کی اُنہوں نے وحدتِ شہود کے ایک خاص معنی قرار دیئے یعنی یہ سمجھا کہ وہ وحدتِ وجود کی طرح ایک نظریہ ہے ذاتِ باری اور عالم کے مابین تعلق کا۔ مگر یہ صحیح نہیں، شیخ مجدد کے نزدیک وحدتِ شہود کا مفہوم فقط یہ ہے کہ وحدتِ وجود کا جو شہود سالک کو اپنے ارتقار روحانی کے دوران میں ایک خاص مقام پر پہنچ کر حاصل ہوتا ہے اور جسے متصوفین سمجھتے ہیں کہ وہ نفس الامر کا مشاہدہ ہے اور اس سے وحدتِ وجود ثابت ہوتی ہے، وہ محض ان کا شہود ہے یعنی ان کی ایک کیفیتِ نفسی ہے اور حقیقت اس کے خلاف ہے۔ بعبارتِ اخریٰ وجود ایک نہیں بلکہ سالک کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وجود ایک ہی ہے یعنی جب سالک بالارادہ اپنی نظر کو غیرِ خدا سے پھیر کر خدا پر قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے تو ایک منزل پر پہنچ کر اسے یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ سوائے خدا کے اور کچھ نہیں سب کچھ وہی ہے۔

جو نظریۂ وجود شیخ مجدد نے پیش کیا ہے اسے وحدتِ شہود کہنا غلطی ہے، اس کا کوئی نام نہیں رکھا گیا۔ لیکن اگر کوئی نام رکھا جائے تو "تشبیہِ وجود" یا "وحدتِ وجوب" کہنا مناسب ہوگا۔

دوسری بات قابلِ لحاظ یہ ہے کہ وحدتِ وجود سے شیخ مجدد کا انکار بربنائے عقل واستدلال

---

[۱] ۴۴: ص ۱۱۹

نہیں بلکہ بربنائے کشف وشہود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وحدتِ شہود کا ایک مقام ہے جس پر سالک پہنچتا ہے۔ لیکن اگر وہ اس مقام سے ترقی کر جائے اور اعلیٰ تر مقامات پر پہنچ جائے تو اس پر منکشف ہو جاتا ہے کہ وحدتِ وجود کا شہود محض ایک شہود تھا اور وحدتِ وجود حقیقت نہیں ہے۔"

شاہ ولی اللہ کا مسلک

وحدت الوجود کی بحث میں شاہ صاحب کا ایک مستقل مسلک اور مقام ہے۔ شاہ صاحب بھی بیک وقت کشف ومشاہدہ اور استدلالِ عقلی دونوں کا سہارا لیتے ہیں۔ مسلک کے لحاظ سے آپ شیخ محی الدین ابنِ عربی اور شیخ مجدد احمد سرہندی، مجدّدِ الف ثانی کے بین بین نظر آتے ہیں۔ آپ نے دونوں حضرات کے مسلک میں تطبیق کی کوشش کی ہے بلکہ آپ کے نزدیک ان دونوں آئمہ تصوّف کے مسلک میں کوئی بُنیادی فرق نہیں۔ کہیں صرف تعبیر کا اور کہیں صرف تادیل کا فرق ہے۔

البدور البازغہ، تفہیمات الٰہیہ، سطعات، ہمعات، لمعات، فیوض الحرمین میں شاہ صاحب نے اس موضوع پر سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تطبیق دیتے ہوئے آپ نے اپنے دوست کو ایک طویل مکتوب لکھا ہے۔ یہ مکتوبِ مدنی کے نام سے مشہور ہے۔

باب ۱۴

شاہ ولی اللہ کا مسلکِ وجودی

شاہ صاحب کی یہ کوشش کس حد تک کامیاب ہے؟ اس کا اندازہ تو آئندہ صفحات میں کیا جا سکے گا، سب سے پہلے ضروری یہ ہے کہ شاہ صاحب کے اپنے مسلک کو سمجھ لیا جائے۔

فلسفہ مابعد الطبیعات میں شاہ صاحب اپنی مخصوص اصطلاحات رکھتے ہیں اور بعض جگہ پرانی اصطلاحات کو اپنی طرف سے مخصوص معانی و مفاہیم میں استعمال کرتے ہیں۔ اس لیے تمہید کے طور پر ہم ان چند اصطلاحات کا مفہوم مختصراً بیان کرتے ہیں جنہیں شاہ صاحب کثرت کے ساتھ (اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے) استعمال کرتے ہیں، وہ اصطلاحات یہ ہیں:

وجود، مراتبِ وجود، وجودِ اقصیٰ (اوّل الاوائل)، وحدت الوجود وغیرہ۔

وجُود:

مادی اور غیر مادی اشیاء کا ایک مرکز ہے۔ اسے وجُود کہتے ہیں۔ تمام چیزیں اس میں سے نکلی ہیں۔ اس کی مثال عام طور پر سمندر سے دی جاتی ہے کہ وہاں سے پانی کے بخارات اُٹھتے ہیں جو بادل بن کر برستے ہیں اور آخر کار پھر سمندر میں جا ملتے ہیں۔ تمام مادی اور غیر مادی اشیاء وجود میں ضم ہو جاتی ہیں۔ وجود بمعنی ہستی؛ (Being) ایک اسم ہے۔ ان کا ایک مسمّیٰ بھی ہے۔

ہم زید کو دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم نے زید کو دیکھا حالانکہ ہم نے صرف اس کے جسم کو دیکھا ہے۔ اس کا جسم اس کی روح کی تجلّی ہے۔ تمام معاملات جو اس کے جسم سے پیش آتے ہیں، وہ اس کی رُوح سے بھی پیش آتے ہیں اسی طرح تمام معاملات جو انسان کی روح سے کر...

منظور ہوتے ہیں، وہ سب کے سب بدن کے ساتھ کیے جاتے ہیں۔

جس طرح سے بدن رُوح کی تجلّی ہے اسی طرح سے روح بھی "وجود" کی تجلّی ہے۔ وجود تمام مادی اور غیر مادی اشیاء کا منبع اور مرکز ہے اور تمام موجوداتِ کائنات میں جاری و ساری ہے۔

وجُود کے مراتب : وجُود کے تین مرتبے ہیں۔

۱۔ ذاتِ بحت

۲۔ مرتبۂ عقل

۳۔ شخصِ اکبر

ذاتِ بحت سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذاتِ خالص ہے۔ مرتبۂ عقل، مرتبۂ صفات ہے۔ شخصِ اکبر، عالمِ شہادت یعنی مادی عالم ہے۔

ارسطو نے وجُود کو تین طرح تقسیم کیا ہے (۱) واجب الوجود (۲) ممکن الوجود (۳) ممتنع الوجود۔ تیسرا تو خارج از بحث ہے۔ اصل میں دو درجے ہی ہیں۔

شاہ صاحب ارسطو کے نظریے کو غلط قرار دیتے ہیں۔ بدورِ بازغہ میں لکھتے ہیں کہ یہ تقسیم غلط ہے۔ اصل میں وجود ایک ہی ہے۔ اس میں مرتبۂ عقل، عالمِ شہادت اور ذاتِ بحت سب شامل ہیں۔

وجُودِ اقصیٰ ۔ اوّل الاوائل

بقول شاہ صاحب اصل میں وجُود ایک ہی ہے۔ اس میں مرتبۂ عقل، عالمِ شہادت اور ذاتِ بحت سب شامل ہیں، اسے وجودِ اقصیٰ کہتے ہیں۔

عام عالِم اسے واجب الوجود کہتے ہیں اور اسے وجود کا ایک فرد مانتے ہیں۔ زید ایک جزئی ہے، جس کے اُوپر انسان ایک کلی ہے۔ انسان کے اُوپر حیوان ایک کلی ہے۔ اس کے اُوپر تمام اشیاء جو جسم رکھتی ہیں جس کی کل میں داخل ہیں۔ اس کے اُوپر مادی اور غیر مادی تمام اشیاء وجُود (Being) کی جزئیات ہیں۔ اِسی طرح تمام مجردات اور مشہودات کے متعلق کہا جا سکتا

ہے کہ وہ ایک ہی وجود سے صادر ہوئی ہیں۔ شاہ صاحب نے بدورِ بازغہ کی ابتدائی سطور میں ظاہر فرمایا ہے کہ وجود اصل میں ایک ہی ہے اور جتنے موجودات ہیں وہ اس وجودِ قصٰی سے صادر ہوئے ہیں۔

وحدت الوجود (شاہ صاحب کے نقطۂ نظر سے)

متفرق چیزوں کو ایک مرکز سے وابستہ کرنے کا نام وحدت ہے اور تمام چیزوں کو عام، اس سے کہ وہ مادی ہوں یا غیر مادی، ایک مرکز یا وجود سے وابستہ کرنا اور ان سب کی تفریع اس ایک مرکز سے کرنا اور اس مرکز کو غیر متغیّر ماننا، اس حکمت کا نام وحدت الوجود ہے۔

"شخصِ اکبر شے واحد است بوحدتے از وحدات"۔
(شاہ ولی اللہ)

شخصِ اکبر کے تمام اجزاء آپس میں اس طرح مربوط ہیں کہ وہ ایک چیز بن گیا ہے۔
کائنات کی تمام اشیاء تجزیہ اور تحلیل کے بعد دو قسموں میں منقسم کی جاتی ہیں :

(۱) مادی (۲) غیر مادی

مادی اشیاء مادے سے بنتی ہیں لیکن تحقیقاتِ جدیدہ اس نتیجے پر پہنچی ہیں کہ مادہ غیر مادی الاصل ہے یعنی یہ منفی اور مثبت برقپاروں (الیکٹرون، پروٹون وغیرہ) کے ملنے سے بنا ہے۔ اس لیے اصل میں یہ بھی غیر مادی ہے۔ گویا کائنات میں چند قوتیں ہیں جو کام کر رہی ہیں مثلاً حرارت، روشنی، مقناطیس وغیرہ بقول ڈاکٹر البرٹ آئن سٹائن یہ تمام قوتیں بھی اصل میں ایک ہی قوت کے مظاہر ہیں۔

امام ولی اللہ کی اصطلاح میں مادہ اصل میں قوتِ رحمانیہ کی تخلیق ہے۔ اس لیے تمام اشیاء کا ایک ہی منبع ہے۔

یہ ہے وہ وحدت جو شخصِ اکبر میں حقیقی طور پر پائی جاتی ہے۔ اسے امام صاحب کے ہاں وحدت الوجود کہا جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ کا نظریۂ وجود

جب حقائقِ مختلفہ کو جو کئی کئی طرح کے کثیر اور متباینہ آثار کا مرجع ہیں فقط اس ایک اجمالی نظر سے دیکھیں کہ وہ "نیست نہیں ہیں" ایک حقیقت کو دُوسری حقیقت سے الگ الگ دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے تو اس اجمالی نظر کے دیکھنے سے ان تمام حقائق سے جو مفہوم ہمارے ذہن میں آتا ہے وہی وُجود کا مفہوم ہے۔

پس وجُود کا مفہوم یُوں پیدا ہوتا ہے کہ تمام حقائق کی تحویلات کو ایک خاص نقطۂ نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ حالانکہ سب حقائق ایک حقیقتِ واحدہ کی طرف لَوٹتے ہیں اور اس حقیقتِ واحدہ کے اجمال کی شرح اور تفصیل ہوتے ہیں، تو جب تمام حقائق ایک حقیقتِ قصویٰ میں ضم ہوگئے تو وجُود جو اس حقیقتِ واحدہ کی ایک تعریف ہے، کس طرح اس وجُودِ اقصٰی میں ضم نہ ہوگا۔

امام صاحب کا دعویٰ کیا ہے؟ وہ پہلے وجُود کے مفہوم کی طرف توجہ دلاتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ہمارا ذہن وجُود کا مفہوم کیسے اخذ کرتا ہے۔

اس کی صُورت یُوں ہوتی ہے کہ چند حقائق کو سامنے رکھ لیتے ہیں۔ ہر ایک حقیقت علیحدہ علیحدہ اثر پیدا کرتی ہے۔ مثلاً آگ، پانی، ہوا وغیرہ حقیقتیں ہیں۔ ہر ایک کا الگ الگ اثر ہے ان متباین اور متکثرہ حقیقتوں کو فقط ایک نقطۂ نگاہ (لحاظ) سے دیکھتے ہیں۔ جس کا مقصد فقط اتنا ہے کہ ان سب حقیقتوں کے متعلق یہ سمجھ لیں کہ یہ نیست نہیں ہیں۔ اسی طرح دیکھتے ہوئے ہم ایک ایک حقیقت کی علیحدہ علیحدہ خصوصیات کو نگاہ میں نہیں رکھتے۔ بلکہ صرف ایک ہی نقطۂ نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ "نیست نہیں ہیں"۔ ان مختلف حقائق کا جو اجمالی مفہوم ہمارے ذہن میں آتا ہے اسی کا نام وجود ہے۔ وجود کا تصوّر ان مختلف حقائق کو جمع کر کے ایک لحاظ سے دیکھنے کے بعد پیدا ہوتا ہے۔

جب ہماری تحقیق میں یہ بات ثابت ہوجائے گی کہ جتنے حقائق ہیں، وہ سب ایک حقیقت

سے نکلے ہیں اور اس ایک حقیقت کی شرح اور تفصیل ہیں، ان کا وجود اس ایک حقیقت سے علیٰحدہ کہیں نظر نہیں آتا تو جب یہ بڑی حقیقت اس حقیقتِ قصویٰ میں ختم ہوگئی تو وجود جو حقائق کے تصوّر سے پیدا ہوا تھا کس طرح اس کے احاطے سے باہر نکل سکتا ہے' وہ یقیناً حقیقتِ قصویٰ کے احاطے کے اندر ہے۔

حقیقتِ قصویٰ اور کائنات

اصل بات یہ ہے کہ لوگوں نے کائنات کے منبع کو جسے واجب الوجود یا حقیقتِ قصویٰ کہا جاتا ہے اور کائنات کو علیٰحدہ علیٰحدہ تصوّر کر رکھا ہے۔ ان کے ذہن میں یہ بات واضح نہیں ہو سکی کہ کوئی حقیقت اس حقیقتِ قصویٰ سے علیٰحدہ ہو ہی نہیں سکتی۔ جو کچھ ہے اس حقیقتِ قصویٰ کا فیضان ہے۔ سب حقیقتیں اس حقیقتِ قصویٰ کے اندر مستغرق ہیں۔ اس قسم کا خیال ان حکماء کے ذہن میں نہیں آیا۔ اس لیے یہ وجود کو دو حصّوں میں تقسیم کرتے رہے۔
(۱) واجب الوُجود (۲) ممکن الوُجود۔ اور جب یہ چیز مان لی جائے کہ تمام حقائق اسی حقیقتِ قصویٰ ہی سے ظاہر ہوتے ہیں اور اس کا فیضان ہیں' اس سے علیٰحدہ ہو کر کوئی حقیقت' حقیقت ہی نہیں رہتی تو یہ ساری اصطلاحیں بدلنی پڑیں گی۔

حقیقتِ مُطلقہ، حقیقتِ قصویٰ، الوُجود الاقصیٰ، واجب الوُجود

(حقیقتِ مطلقہ کو عام طور پر واجب الوُجود کہا جاتا ہے۔ ہم اسے وُجودِ اقصیٰ کہتے ہیں۔ اس کی زیادہ بحث امام صاحب کی کتاب الخیر الکثیر ہی میں ملے گی)۔
ہماری عقل اور قوّتِ ادراکیہ خواہ کتنی ہی ترقّی کرے اس حقیقتِ مطلقہ کا کوئی شعبہ اور کوئی شائبہ بھی اخذ نہیں کر سکتی۔ وہ غیر متعیّن اور غیر مقید ہے۔ وہ مطلقِ محض ہے اور ہم تقید اور تعیّن کے بغیر کوئی چیز سوچ ہی نہیں سکتے۔ اس لیے جس دَور میں ہم رہتے ہیں اس دَور کی انتہائی تجلّی کو ہم

اس حقیقتِ مطلقہ کا عنوان بنا لیتے ہیں۔ اب ہم اس عنوانی تجلّی کا نام الوجُود الاقصٰی یا حقیقتِ قصوٰی رکھ دیتے ہیں۔ اِس طرح دوسرے اہلِ علم اسے واجب الوجُود کا نام دیتے ہیں۔

عِلّت العلل

عام ذہن اس بات کے قائل ہو چکے ہیں کہ وجُودِ اقصٰی کی ضرورت عقلی نظام میں اس لیے ثابت ہوتی ہے کہ امکانیات کا سلسلہ غیر متناہی نہ ہونے پائے بلکہ اسے ختم کرنا ضروری ہے۔ اس لیے اس عِلّت العلل کو وجودِ اقصٰی یا واجب الوجُود ماننا ہو گا۔

سلسلہ امکانیات

کائنات کا سِلسلہ یُوں مانا جاتا ہے کہ اگر وجُودِ اقصٰی یا واجب الوجُود سے ایک چیز صادر ہو مثلاً "الف" اور پھر اسی صادر سے پھر دُوسری چیز صادر ہو مثلاً "ب" تو اہلِ علم یُوں کہتے ہیں کہ "ب" اور وجُودِ اقصٰی کے درمیان "الف" ایک واسطہ ہے یعنی 'ب' کی تمام حاجتیں 'الف' سے پُوری ہوتی ہیں۔ اگرچہ 'الف' خود وجودِ اقصٰی کا محتاج ہے یعنی 'ب' کا وجُودِ اقصٰی سے سیدھا کوئی تعلّق نہیں ہے۔ اب اگر 'ب' سے ایک چیز 'ج' صادر ہوتی ہے تو 'ج' اور وجُودِ اقصٰی کے درمیان دو واسطے 'الف' اور 'ب' ہو جائیں گے۔ آگے چل کر اگر 'ج' سے 'د' صادر ہو تو 'د' اور وجُودِ اقصٰی کے درمیان تین واسطے الف، ب، ج ہو جائیں گے۔ جس میں الف کے سوا اور کسی واسطے کا وجودِ اقصٰی کے ساتھ براہِ راست تعلّق نہیں ہوتا۔ بلکہ اپنے سے اُوپر کے واسطے کے ساتھ تعلّق ہو گا۔ یعنی 'د' کا 'ج' کے ساتھ، ج کا 'ب' کے ساتھ اور 'ب' کا 'الف' کے ساتھ سِلسلۂ کائنات کا یہ تصوّر عام ذہنوں میں راسخ ہے اور وہ ہر معلول کو اپنی قریبی عِلّت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، لیکن انہیں اس سلسلے کو متناہی سوچنا پڑتا ہے۔ کیونکہ عقل غیر متناہی کا تصوّر نہیں کر سکتی۔ جہاں پر اس سلسلے کو ختم کیا جاتا ہے اس کو عِلّت العلل یا واجب الوجود مان لیا جاتا ہے۔

شاہ صاحب کے نزدیک یہ طریقۂ تفکر ازسرتاپا غلط ہے۔ اگرچہ یہ متکلّمین اور یُونانی فلسفیوں

میں سے ارسطو کے اتباع کا شعار بن چکا ہے۔ صحیح یوں ہے کہ جب امکانی طبیعت یا ممکن الوجود کا تصور کیا جائے گا اس کے تصور کے ساتھ ہی یہ سوال پیدا ہو گا کہ یہ بذاتِ خود پیدا ہوا ہے یا اس نے وجود کا لباس کسی بیرونی اثر سے پہنا ہے۔ اس وجود کی آمیزش جس طرح بھی کی جائے یہ وجود کے لیے وجودِ اقصیٰ کا براہِ راست محتاج ہے۔

کوئی حقیقت جسے ہم ممکن الوجود کہتے ہیں جب اس کا تصور کریں گے تو اس کے متعلق یہ بھی سوچیں گے کہ اس کے ساتھ وجود آمیزش کر چکا ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص کہتا ہے کہ اس نے وجود کو خود بخود اپنے ساتھ لیا ہے۔ دوسرا یوں سوچتا ہے کہ کسی خارجی طاقت نے اسے وجود دیا ہے۔ یہ بحث دوسرے درجے پر آئے گی۔ پہلے ہمیں اس چیز کا تصور کرنا ہو گا کہ ہم 'الف' کسے کہتے ہیں، ہم 'ب' سے کیا مراد لیتے ہیں، ہم 'ج' کس کا نام رکھتے ہیں۔ جب ہم اس مفہوم کو سوچتے ہیں، اس وقت ہمارا ذہن مجبور ہو جاتا ہے کہ یہ حقیقت لازمہ مان لیں کہ یہ امکانی حقیقت جب تک وجودِ اقصیٰ سے براہِ راست تعلق پیدا نہیں کرے گی اور اس کی تاثیر قبول نہیں کرے گی، کبھی موجود نہیں ہو سکتی۔ اس میں کسی واسطے کا اثبات ممکن ہوتا کہ وہ واسطہ وجود دے سکتا۔ وجود دینا تو فقط اس وجودِ اقصیٰ کا کام ہے۔ وجود اس ہی سے نکل کر یا فیضان پا کر باہر آتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا کہ حقیقتِ وجود یہ وجودِ اقصیٰ سے باہر کہیں پیدا ہو سکتی تو ہم یہ کہتے کہ اس کی تاثیر سے یہاں وجود پیدا ہو گیا، لیکن جب حقیقت کے وجود کا کوئی ذرہ وجودِ اقصیٰ سے باہر کہیں مل ہی نہیں سکتا، جہاں کہیں ملتا ہے اس وجودِ اقصیٰ سے مترشح ہونے کے بعد ملتا ہے، اس کے فیضان کے بعد ملتا ہے۔ اس سے نور کی طرح پھیلتا ہے تو اس کے بعد یہ تصور کرنا کہ کسی حقیقتِ ممکنہ کو کسی اور چیز کے تعلق سے وجود مل گیا قطعاً باطل ہے یہ وہم مظلم کا نتیجہ ہے۔

ہمیں اس بات سے انکار نہیں کہ ایک حقیقتِ ممکنہ اس وجودِ اقصیٰ کی محتاج ہوتے ہوئے اس کی کسی خاص شان سے تعلق پیدا کرے گی۔ حقیقتِ قصویٰ اپنے اندر بے انتہا کمالات رکھتی ہے۔ اس کے ہر ایک کمال کے ظاہر ہونے کے لیے خاص رخ میں خاص حیثیتیں ہیں، انہیں

شئون کہتے ہیں۔ ایک شان سے ایک چیز ظاہر ہوگی۔ دُوسری شان سے دُوسری چیز ظاہر ہوگی۔ اِس طرح حقیقتِ قصویٰ کا تصوّر کرنے میں کوئی غلطی نہیں ہے۔

اس کی ایک مثال :

اِنسانی وجود ایک وحدت ہے۔ جب وہ کہتا ہے کہ "میں ہُوں" تو تعدّد کا کوئی شائبہ اس کے فکر میں نہیں آتا۔ وہ اپنے آپ کو ایک وحدتِ حقیقی سمجھتا ہے۔ پھر وہ دیکھتا ہے تو آنکھ سے، سنتا ہے تو کان سے، کوئی چیز پکڑتا ہے تو ہاتھ سے، سونگھتا ہے تو ناک سے، یہ اس کی وحدتِ انسانیت کا طریقِ عمل ہے۔ یہ وحدتِ انسانیت اپنا ایک ایک کام ایک ایک پہلو سے سَرانجام دیتی ہے۔ ہم ہاتھ، پاؤں، کان، آنکھ، ناک کو انسان کی شئون سے تعبیر کرسکتے ہیں۔ اس مثال کے سمجھنے کے بعد یہ بات ماننی ہوگی کہ وہ حقیقتِ قصویٰ جو اپنے اندر بے انتہا کمالات (مخزن و معدن کے طور پر) مستور رکھتی ہے، بے انتہا شئون کی مالک ہے۔ اب ایک حقیقتِ امکانیہ جو حقیقتِ قصویٰ کے وجود پانے کی مستحق بنتی ہے وہ حقیقتِ قصویٰ کی کسی خاص شان سے تعلق پیدا کرے گی۔ اذہانِ عامہ میں جو غلطی پیدا ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ان شئون کو حقیقتِ قصویٰ سے علیٰحدہ مان لیا گیا ہے اور حقیقتِ قصویٰ کے ساتھ تعلق رکھنے کے لیے انہیں واسطہ بنایا گیا ہے۔ چونکہ اذہانِ عامہ میں وحدتِ وجود کا مسئلہ اپنی اصل شان میں گرفت میں نہیں آتا، اس لیے شئونِ الٰہیہ کو ذاتِ باری سے علیٰحدہ مستقل مخلوق مان لیا جاتا ہے۔ اس سے تمام غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔

انضمامی و انتزاعی صفات :

اگر کائنات کو انضمامی صفات کے طور پر مانا جائے اور کہا جائے کہ یہ باہر سے آکر حقیقتِ قصویٰ سے لگ گئی ہے جیسے کپڑے کو رنگ لگا دیا جاتا ہے تو اس کا دُوسرا منبع ثابت کرنا ہوگا اور یہ ناممکن ہے۔ لامحالہ یہ کائنات کا "رنگ" جو حقیقتِ قصویٰ کے دامن پر نظر آتا ہے اس

کے اندر سے نکلا ہوا ماننا پڑے گا۔ اس قسم کی صفات کو منطقی اصطلاح میں انتزاعی صفات کہا جاتا ہے۔

ہم ایک کُرہ دیکھتے ہیں اس میں مرکز محیط، قطر سب چیزیں سمجھ لیتے ہیں۔ یہ چیزیں کُرے کے ساتھ مساوات نہیں رکھتیں۔ مثلاً قطر اور محیط کا نقطہ اس کُرے کے برابر نہیں لیکن یہ چیزیں کُرے کے باہر سے نہیں آئیں۔ یہ اس کے انتزاعی اوصاف کہلاتے ہیں۔

انتزاعی صفت اور منشا انتزاع کا وجود ایک ہی ہوتا ہے اس کو ہم وحدت الوُجود کہتے ہیں۔

عقل کی دَرماندگی

جس قدر حقیقتیں ہم ادراک کر سکتے ہیں ان سب کو آپس میں مربُوط پاتے ہیں۔ وہ ایک نظام میں منظم ہو جاتی ہیں۔

چند حقیقتیں ایک بڑی حقیقت کے ماتحت آجاتی ہیں۔ چند دُوسری حقیقتیں ایک دُوسری بڑی حقیقت کے ماتحت آجاتی ہیں۔ اسی طرح فرض کیجیے کہ چند سو بڑی حقیقتیں ہیں جن کے ماتحت متکثر حقائق جمع ہو جاتے ہیں، پھر ہر بڑی حقیقت آپس میں مربُوط ہوتے ہوتے ایک حقیقت میں ختم ہو جاتی ہے۔ کائنات الٰہی حقائق کثیرہ پر مشتمل ہے جن کا ہم نے ادراک کر لیا ہے اور جن کا آپس کا ربط اور نظام ہم نے سمجھ لیا ہے۔ اس کے باوجود ان حقائق کے ماورا، دُوسرے حقائق محسوس ہوتے ہیں۔ کوئی حکیم جتنی چاہے ترقی کرے وہ ہمیشہ اپنے آپ کو عاجز پاتا ہے۔ حقائق کثیرہ اس کے دماغ پر اثر ڈالتے ہیں کہ جو کچھ تم نے سمجھا ہے وہ سمندر کے کنارے چند سیپیوں سے زیادہ نہیں ہے۔ اس لیے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ حقیقت الحقائق یا حقیقتِ قصویٰ تمام منظم و مربُوط حقائق کی جامع ہے اور اس کی کنہ تک ہماری عقل نہیں پہنچ سکتی۔

باب ۱۵

ابنِ عربی اور شیخ مجدّد کے نظریات میں تطبیق

سیرِ مقامات

مکتوبات میں کئی مقامات پر حضرت مجدّد الف ثانی سالک کے مختلف مقامات کا تذکرہ فرماتے ہیں۔ ان کے نزدیک سلُوک رُوحانی ترقی کا راستہ طے کرنے کا نام ہے۔ اسے سیرِ مقامات بھی کہتے ہیں۔ اس کے تین درجے ہیں :

۱۔ سیرالی اللہ یعنی اللہ کی طرف چلنا۔ یہاں پر سالک کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ وہ اسماء و شئونِ الٰہی (شئون۔ جمع ہے شان کی یعنی حالتیں) کے اظلال (عکس یا سائے) کا مشاہدہ کر رہا ہے۔

۲۔ سیر فی اللہ یعنی اللہ کی ذات میں سیر کرنا۔ یہاں پر سالک محسوس کرتا ہے کہ وہ ذاتِ الٰہی کا مشاہدہ کر رہا ہے۔ (درجۂ احسان)

۳۔ سیر عن اللہ یعنی اللہ سے واپس ہونا۔ اس مقام پر سالک اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبدیت کے مقام پر سرفراز ہونے لگتا ہے۔ اللہ تعالیٰ سے انوار و برکات لے کر مخلوق کی طرف آتا ہے اور مخلوقِ خدا میں وہ رحمت تقسیم کرتا ہے۔ یہاں پر وہ بظاہر عام آدمی کی طرح اپنے فرائض کی بجا آوری میں منہمک ہو جاتا ہے۔ اسے اطاعت پر استقامت حاصل ہو جاتی ہے۔ ایسے سالک انبیاء کی طرح اپنی ساری قوت اصلاحِ خلق کی کوشش میں کھپا دیتے ہیں۔

ابنِ عربی اور مجدّد الف ثانی کے نظریات میں تطبیق دیتے ہُوئے حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی ابنِ عربی کے نظریۂ وحدت الوجود اور مجدّد الف ثانی کی اصطلاح وحدت الشہود کو سیرِ مقامات کے دو مختلف درجے قرار دیتے ہیں۔ مکتوب مدنی میں لکھتے ہیں :

"وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود دو لفظ ہیں جن کا اطلاق دراصل مختلف معانی پر ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ان کا استعمال "سیر الی اللہ" کے مباحث میں ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ فلاں سالک وحدت الوُجود کے مقام پر فائز ہے اور فلاں وحدتِ شہود پر جاگزیں ہے۔ اس سیاق میں وحدت الوُجود کے معنی ایسے شخص کے ہوں گے جو حقیقتِ جامعہ کی تلاش و عرفان میں گم و مستغرق ہے۔ استغراق کا یہ وہ مقام ہے جہاں یہ عالمِ رنگ و بُو اپنے تمام امتیازات کے ساتھ فنا کے گھاٹ اُتر جاتا ہے اور تفرقہ و امتیاز کے وہ سارے احکام ساقط ہو جاتے ہیں جن پر خیر و شر کی معرفت کا دارومدار ہے اور شرع و عقل جس کی پُوری پُوری نشاندہی کرتی ہے۔ سیر و سلوک کا یہ مقام عارضی ہوتا ہے۔ سالک چندے یہاں پر ٹھہرتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ کی دستگیری و توفیق اس کو اس مقام سے نکال لے جاتی ہے۔ اس طرح وحدتِ شہود کے معنی اس سیاق میں یہ ہوں گے کہ سالک ایسے مقام پر متمکن ہے جہاں احکامِ جمع و تفرقہ کے ڈانڈے باہم ملے ہوتے ہیں یعنی سالک اس حقیقت کو پا لینے میں کامیاب ہو گیا ہے کہ اشیاء میں جو وحدت سی نظر آتی ہے من وجہ ہے اور کثرت جو اس کے متباین محسوس ہوتی ہے وہ بھی من وجہ ہے۔ معرفت و سلوک کا یہ مقام پہلے مقام سے نسبتاً زیادہ اُونچا ہے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی اس اصطلاح کو ہم نے شیخ آدم بنوری قدس سرہٗ کے بعض اتباع سے لیا ہے۔"[1]

حقائق اشیاء کی نسبت سے ابنِ عربی اور شیخ مجدد کے نظریات میں فرق

اشیاء کی حقیقت کیا ہے؟ اشیاء حادث ہیں اور ذاتِ الٰہی قدیم ہے۔ ایسی صُورت میں اشیاء کا ذاتِ الٰہی سے کیا تعلق ہے؟ فلسفیانہ اصطلاحات میں یہ سوال یُوں پُوچھا جائے گا کہ حادث و قدیم میں ربط و تعلق کی کون سی نوعیت کارفرما ہے؟

اس بارے میں دو نقطۂ نظر پائے جاتے ہیں۔ ابنِ عربی اور وحدت الوجود کے دیگر پیرو یہ

[1] ۵۷ : ص ۵

کہتے ہیں کہ یہ عالم جس میں کثرت جلوہ گر نظر آتی ہے اور اعراضِ مختلفہ اور اشیائے کثیرہ نظر آتی ہیں' اس کی تہ میں ایک ہی حقیقت جاری و ساری ہے۔ اِس کی مثال یُوں دی جا سکتی ہے کہ اگر موم یا شمع کے مادّے سے مختلف جانداروں مثلاً انسان، گھوڑا اور گدھا کی مُورتیں بنائی جائیں یہ سب مُورتیں اور یہ صُورتیں اپنی اپنی شکل، رنگ، ہیئت اور نام کے اعتبار سے مختلف ہوں گی لیکن اپنی اصل کے اعتبار سے یہ سب موم یا شمع سے بنی ہُوئی ہیں۔ دیکھنے میں ایک انسان ہے' ایک گھوڑا ہے، ایک گدھا ہے لیکن اپنی حقیقت کے اعتبار سے سب موم یا شمع ہیں یعنی ظاہر میں کثرت اور حقیقت میں وحدت۔ کہنے کو سب الگ الگ اور مختلف چیزیں ہیں۔ مختلف جانداروں کی مُورتیاں ہیں لیکن ان سب کی حقیقت ایک ہی ہے کیونکہ طبیعت شمعیہ ان سب میں مُشترک ہے اور ان میں بُنیاد کے طور پر پائی جاتی ہے۔ تمام اشیائے مختلفہ کا اپنا اپنا کوئی وجُود نہیں' بلکہ اصل وجود تو موم یا شمع کا ہے۔ اشیائے مختلفہ نے اپنا وجود موم یا شمع سے مستعار لیا ہے۔ ہاں اس وجُود نے رنگا رنگ صُورتیں اختیار کر لیں۔ اب نام موم یا شمع کا نہ رہا بلکہ نام مختلف صُورتوں کے اعتبار سے ہر جگہ مختلف ہو گیا۔ کہیں انسان، کہیں گھوڑا، کہیں گدھا۔

یہی حال اس کائنات میں اشیاء کی حقیقت کا ہے۔ مختلف اشیا دیکھنے میں مختلف نظر آتی ہیں۔ ہر طرف تنوع ہی تنوع ہے، کثرت ہی کثرت ہے، لیکن درحقیقت سب اشیاء میں طبیعتِ شمعیہ کی طرح "وجود" کی حقیقت مشترک ہے اور ان میں بُنیاد کے طور پر پائی جاتی ہے۔ یعنی ظاہری نگاہ میں کثرت ہے لیکن غور سے دیکھیں تو حقیقت "وجود" کے اشتراک کی وجہ سے وحدت ہے۔ اس نظریہ کو وحدت الوجود کہتے ہیں۔

حقائقِ اشیاء سے متعلق مجدّد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کا نظریہ' اعدامِ متقابلہ' ان کے تصوّرِ توحید کے بیان میں گزر چکا ہے۔ شیخ مجدّد حادث و قدیم کے مابین ربط و تعلّق کو اس طرح سے بیان فرماتے ہیں کہ یہ عالم اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کے ان عکوس و ظلال سے عبارت ہے جو اعدامِ متقابلہ کے آئینوں میں مرتسم ہوتے ہیں۔ مثلاً قدرت کا عدم عجز ہے۔ چنانچہ جب قدرت

کا عکس یا ظل جب عجز کے آئینے میں پڑے گا تو اس سے قدرتِ ممکنہ ظہور پذیر ہو جائے گی اسی طرح سے تمام صفاتِ وجُود کو قیاس کیا جا سکتا ہے اور تمام اشیاء۔ اور موجودات کی توجیہہ کی جا سکتی ہے کہ تمام اشیاء۔ اور موجودات دائرہ عدم میں تھے (عدم کا محل بھی علمِ الٰہی ہی ہے)۔ اللہ تعالیٰ کی اسماء وصفات نے ضوفشانی کی اور ان اعدام کو وجودِ ممکن نصیب ہو گیا۔

حضرت شاہ ولی اللہ کے نزدیک دونوں مذکورہ بالا نظریات (وحدت الوجود اور وحدت الشہود) درست ہیں اور ان میں زیادہ فرق نہیں۔ فرماتے ہیں:[۱]

"ہمارے خیال میں کشف پر مبنی دونوں نتائج صحیح ہیں۔ ممکن ہے بعض حضرات یہ کہیں کہ وحدتِ شہود کی اس توجیہہ کی تائید شیخ ابنِ عربی کے اقوال سے نہیں ہو پاتی۔ ہم کہیں گے یہ سراسر سہو ہے۔ شیخ، ان کے اَتباع، تلامذہ اور حکماء سب اس کے قائل ہیں۔ اس لیے کہ اگر اقوال کو مجازات واستعارات سے قطع نظر کر کے کہ جن کی وجہ سے فہم وادراک کی مشکلات اُبھرتی ہیں حقیقت نفس الامری کا براہِ راست مطالعہ کیا جائے تو حاصل کلام یہی نکلے گا کہ حقائقِ امکانیہ چونکہ شدید ضعف و نقص لیے ہُوئے ہیں اور حقیقتِ وجود یہ ہی ایسی چیز ہے جو اَتم واَقویٰ ہے، لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ یہ حقائق امکانیہ اعدام ہیں جن میں کہ موجودات کی مختلف النّوع صُورتیں ارتسام پذیر ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ وجود کی یہ تعبیر متفق علیہ ہے۔

حقائقِ ممکنات سے متعلّق شیخین کی تعبیرات

حقائقِ ممکنات کا مطلب سمجھنے کے لیے ہمیں وجُودِ مطلق، وجُودِ متمیّز اور وجودِ منبسط کے بارے میں شاہ صاحب کے تصوّرات بیان کرنا ہوں گے۔ اس عالم کے رنگ وبُو میں مختلف ومتمیّز وجُود ہیں جنہیں ہم ماہیات کہتے ہیں۔ یہ ماہیات (مختلف اشیاء) وجُود کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہیں:[۲]

۱۔ **وجُودِ مطلق**: جس کی وسعتیں اور پھیلاؤ موجودات کے پُورے سلسلے کو اپنی آغوش میں

---

[۱] ۵۷: ص ۷ [۲] ۵۷: ص ۱۵

لیے ہُوئے ہے اور یہ درجے اور رُتبے میں دُوسرے وجُود سے متقدم ہے۔

۲۔ **وجودِ متمیز:** دوسرا وجُود وہ ہے جو خصُوصیات اور تمیزات کا حامل ہے۔

۳۔ **وجودِ منبسط** کی تشریح کرتے ہُوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں[1]:

"وحدت الوجُود کے قائلین صُوفیاء کا کہنا ہے کہ وجودِ مطلق جو خارج میں مترتب آثار کا موجب ہوتا ہے، دو حال سے خالی نہیں، یا تو خارج میں موجود ہونے اور ترتیب آثار کا ہدف بننے کے لیے اسے ایک ضمیمہ یا شئ زائد کی حیثیت ہے؟ یہ ایک وجُود منبسط ہے جو تمام پیکران محسوس و موجُود کو اپنے گھیرے میں لیے ہُوئے ہے۔ یہ قائم بالذات حقیقت ہے۔ یہی نہیں دُوسری اشیاء کے لیے مقوم بھی ہے۔ نیز فی نفسہٖ غیر متعین ہے اور جُملہ آثار و خصُوصیات سے تہی بھی اس کا احساس ہمیں ذوق و وجدان کے ذریعے ہو پاتا ہے۔ وجودِ مطلق کی اس صُورت کو آگے چل کر تنزلات علمی و عینی کہیں گے جن سے کہ خصُوصیات و آثار کا الحاق ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ تنزلات کی ترتیب کیا ہے؟ اس کو یُوں سمجھیے کہ پہلے مرتبے پر تو خود اس کی ذات، ذات کی سطح پر جلوہ فگن ہوتی ہے۔ تجلّی کی یہ صُورت جُزئی نہیں ہوتی بلکہ اس طرح کی کلّیت لیے ہُوئے ہوتی ہے کہ کائنات کی کسی چیز کو بھی اس کی وسعتوں سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ دُوسری تجلّی میں اس شان کُلی کی تفصیلات ہوتی ہیں مگر صرف علم کی حد تک اعیان و افراد کی شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ تجلیات کی اس تشریح کے بعد حقائق ممکنات کا سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ ان سے مُراد وجودِ مطلق یا ذات کا ان صور و اشکالِ گُوناگوں سے متلبس ہونا ہے جو مختلف شئُون و اعتبارات سے اُبھرتی ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب ذاتِ گرامی ان مختلف اور رنگا رنگ حالات و شئُون سے متعرض ہوتی ہے تو اس تعرض و تلبس سے ماہیاتِ ممکنات کی تعین ہوتی ہے۔ وجودِ ممکنات کا مطلب یہ ہے کہ یہی حقائق جو اب تک مرتبۂ علم میں تھے، پیراہنِ وجود سے آراستہ ہیں۔"

---

[1] ۵۷ : صہ ۱۵

وجودِ مطلق کی ظہور پذیری
العالم عین الحق کا مطلب

شاہ صاحب کے نزدیک اشیاء مختلفہ (ماہیات) اس طرح سے وجود میں آئیں کہ وجودِ مطلق نے تنزل فرمایا ہے یا کسی خاص مظہر میں ظہور پذیر ہوا ہے۔ اسی مرحلہ میں ہی اشیاء کی ہر نوعیت کے آثار و خصوصیات کی پوری پوری تعیین ہو گئی ہے۔

شاہ صاحب کے نزدیک یہ بات عقل اور کشف دونوں کی رو سے صحیح ہے۔ وہ اس کے لیے میدانِ جنگ کی مثال دیتے ہیں[1]:

میدانِ جنگ میں ساری رونق اور ہنگامہ آرائی "جسم" کے دم قدم سے ہے۔ "جسم" ہی قاتل ہے، جسم ہی مقتول ہے، وہی آلۂ قتل بھی ہے۔ اسی طرح جسم ہی راکب اور جسم ہی مرکب ہے۔ جسم ہی فاتح اور مفتوح ہے، لیکن باوجودیکہ ان تمام ظہورات میں ساری کارفرمائیاں جسم ہی میں نظر آتی ہیں۔ تنہا جسم کو ان میں سے کوئی نام نہیں دیا جا سکتا جب تک کہ "جسم" پر ایک خاص کیفیت اور خاص معنی کا اضافہ نہ کیا جائے اور خصوصیات و امتیازات کو بڑھا نہ دیا جائے۔

یہاں قابلِ غور بات یہ ہے کہ "اگر ان خصوصیات و آثار کا جسم سے صرفِ نظر کر کے مطالعہ کریں گے تو ان کی حیثیت معدومات سے زیادہ نہیں ٹھہرے گی کہ جن پر آثار و خصوصیات کا ترتب نہیں ہو پاتا، لیکن جونہی ان کو جسم کے مختلف سانچوں میں ڈھالا جائے گا یا ان کے ساتھ جسم کو جوڑا اور منظم کیا جائے گا یہی کیفیات صدورِ آثار و کیفیات کا موجب و سبب بن جائے گی۔

گویا جسم مطلق جہاں تک علم و تقدیر کا تعلق ہے پہلے سے ان معانی کا محل یا حامل ہے اور جب یہ معنی وجودِ خارجی کا سانچہ اختیار کر لیتے ہیں تو مختلف اشیاء کے روپ میں ظاہر ہوتے ہیں؛ چنانچہ اب ان میں کوئی راکب بن جاتا ہے، کوئی مرکب اور کوئی سیف و سناں کہلاتا ہے اور کوئی

---

[1] ۵۷: ص ۱۷

ہدف وقتیل۔"

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر "جسم" کے حق میں یہ بات صحیح ہے کہ میدانِ جنگ میں وہی جاری وساری ہے اور ساری ہنگامہ آرائی اسی کی بدولت ہے تو "وجُود" کے حق میں اس بات کو بطریقِ اُولیٰ صحیح ہونا چاہیئے۔ وہ فرماتے ہیں کہ صُوفیاء کے قول "العالم عین الحق" کا بھی یہی مطلب ہے کہ پُورے عالم میں ذاتِ حق کا وجود (درجۂ وحدت کے تنزّل میں) جاری وساری ہے۔ ان کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ کائنات کی اشیاء۔ وجودِ خاص (وجوداتِ خاصہ) یا تعیّنات کی نفی کی جائے جو تنزّل وظہُور کا نتیجہ ہیں۔ بلکہ ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ حق نے اس آب وگل میں ظہور فرمایا ہے یعنی "العالم عین الحق" کا مطلب صُوفیاء کے ہاں یہ ہُوا کہ اس وجودِ منبسط میں اور ہمارے گردوپیش پھیلی ہُوئی اس وسیع ترحقیقت میں جس نے کہ سارے عالمِ ہست و بُود کا احاطہ کر رکھا ہے' حق کی جلوہ فرمائی ہے۔ اور یہ کہ وُجُود کی یہ نوعیّت براہِ راست حق کے ساتھ وابستہ ہے' اس کے بعد کسی تنزّل وظہور کے ساتھ نہیں۔ ورنہ جہاں تک آثار وتعینات میں امتیاز کا تعلّق ہے ان میں کوئی بھی اس کی نفی کی جرأت نہیں کرتا[1]۔"

نفسِ کلی اور ہیولیٰ :

حقائق ممکنہ کی بحث کو سمیٹتے ہُوئے شاہ صاحب عقل، نفس اور ہیولیٰ کو ایک دُوسرے کا عین قرار دیتے ہیں۔ یہاں پر واضح طور پر محسوس ہوتا ہے کہ نظریاتی اعتبار سے شاہ صاحب مجدّد صاحب کے مقابلے میں ابنِ عربی سے زیادہ قریب ہیں۔ ہاں شیخ مجدّد کو ساتھ ملانے کی کوشش میں مصروف ہیں۔ نفسِ کلی کی تشریح اور ہیولیٰ کا نفسِ کلی سے صدور بیان کرتے ہوئے وہ "عینیت" کا پرچار بھی کرتے ہیں اور ساتھ ہی تاکید بھی فرماتے ہیں کہ اس مرتبہ کی تصریح کرتے ہُوئے "فرق اعتباری" کو ضرور واضح کرنا چاہیئے۔ ان کے خیال میں وحدت الوجُود کے

---

[1] ۵۷ : صـ ۲۰، ۲۱

اکثر ماننے والوں سے یہ غلطی صادر ہوتی ہے کہ وہ "عینیت" کے مرتبے کی تصریح کرتے ہوئے نفسِ کلی اور ہیولیٰ کے فرق اعتباری کو مدِ نظر نہ رکھ سکے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ خالق اور مخلوق میں امتیاز کرنا ان کے لیے مشکل ہو گیا۔

ابنِ عربی کے ہاں نفسِ کلی جب تشخص اور تعین کا روپ دھار لیتا ہے تو اسے ہیولیٰ کہتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ تعلق کلی اور جزئی کا ہے یعنی ہیولیٰ نفسِ کلی سے خارج یا علیحدہ کوئی شئے نہیں بلکہ اس کا ظہور اور تنزل ہے۔ اس نقطہ نظر کے تحت اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات اس کی ذات سے خارج یا علیحدہ نہیں ہیں بلکہ اس کا عین ہیں۔ اس لیے کہ ذات نے خود ہی اسماء وصفت کے درجہ میں تنزل فرمایا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ حقائقِ ممکنہ سے متعلق ابنِ عربی کا یہ نظریہ بیان کرنے کے بعد اس نظریہ کو وہ خود بھی اپناتے ہیں، وہ شیخ مجدد کا نظریہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت شیخ مجدد کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی آٹھوں صفات اس کی ذات کا عین نہیں ہیں بلکہ خارج میں موجود ہیں۔ یہ صفات اپنے اعدام میں جلوہ فرما ہوتی ہیں اور انہیں وجود ممکن بخشتی ہیں۔

یہاں پر شاہ صاحب نے دونوں بزرگوں کے نظریات کو تطبیق دینے کی کوشش کی ہے، ان کے نزدیک ان کے نظریات میں تھوڑا سا فرق ہے۔ البتہ شاہ صاحب یہ ضرور کہتے ہیں کہ عالم رنگ و بو سے متعلق مجدد صاحب کی رائے دو ٹوک نہیں۔ کہیں مجدد صاحب یوں فرماتے ہیں کہ یہ یہ عالم وجودِ ظلی سے بہرہ مند ہے اور کبھی یوں فرماتے ہیں کہ یہ کائنات وجود موہوم سے آراستہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اتقان و سرفرازی سے نواز رکھا ہے۔ اس لحاظ سے یہ عالم اگرچہ موہوم ہے مگر اس کے باوجود استوار و محکم بھی ہے۔

بحث چونکہ بہت ہی باریک اور اہم ہے، اس لیے سطور بالا پر قناعت کرنے کی بجائے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اس موضوع پر مکتوب مدنی میں شاہ صاحب کی عبارت کا وہ اہم اقتباس جوں کا توں نقل کر دیا جائے تاکہ فلسفہ و تصوف کے طلباء صحیح نتائج تک پہنچ سکیں۔ اقتباس

درج ذیل ہے۔[1]

" جہاں تک عقلِ سلیم کا تعلق ہے، وہ اگرچہ مراتبِ وجود میں جو ایک طرح کا تمائز پایا جاتا ہے، اس کو تسلیم کرتی ہے اور حادث و قدیم کے مابین ایسے رابطہ و تعلق کو نہیں مانتی جو ان دونوں کو واقعی و حقیقی وحدت میں منسلک کردے۔ تاہم تنزل صادق کا انکار بھی نہیں کرتی جو ابداع و تخلیق پر منتج ہوتا ہے بلکہ ایک اعتبار سے اسے ماننے پر مجبور ہوتی ہے۔ اس وضاحت سے قطع نظر یہ بات اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ عقل، نفس اور ہیولیٰ تینوں میں اس طرح بالوجہ اشتراک و تماثل پایا جاتا ہے، کہ ان میں ہر ایک کو دُوسرے کا عین قرار دیا جاسکتا ہے یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ عقل عین نفس ہے، اور نفس عین ہیولیٰ ہے۔ اس کی مثالیں ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ یعنی جس طرح موم کے ایک ٹکڑے کو تعین کے مختلف سانچوں میں ڈھالا جاسکتا ہے اور جس طرح ایک انگوٹھی متنوع و بوقلموں نقوش کے ارتسام کی صلاحیت رکھتی ہے اس کی بعین مثال یہ ہے کہ تم ایک کلّی کو ذہن میں فرض کرو۔ عقل اس معاملے میں یہی کہے گی کہ یہ کلّی جزئیات ہی کی شکل میں پائی جاتی ہے۔ اب تعلق و رابطہ کی جو نوعیت کلّی اور اس کی جزئیات میں رُونما ہے، وہی نفس و ہیولیٰ میں ہے۔ اس لیے ہیولیٰ سے ہماری مُراد یہی ہے کہ نفس کلّی نے تشخص و تعین کا رُوپ دھار لیا ہے لیکن اس کے باوجود وہ تشخص و تعین سے بالکل علیحدہ بھی نہیں ہے بلکہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ جب یہ اپنی کلّی شکل میں موجود ہوگی تو نفس کلّی کہلائے گی۔ اور جب تعین کا لبادہ اوڑھ لے گی تو یہ ہیولیٰ سے موسوم ہوگی۔ عارف کو چاہیئے کہ جب وہ "عینیت" کے اس مرتبے کی تصریح کرے تو ایسے الفاظ ضرور استعمال کرے جو فرق اعتباری کو واضح کرسکیں۔"

حقائقِ ممکنہ کی مختلف تعبیریں

شاہ صاحب کے نزدیک حقائقِ ممکنہ کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے۔ چار قسم کے مفہوم تو اُنھوں

---

[1] ۵۷ : صـ ۲۱

نے مکتوبِ مدنی میں ہی بیان فرمائے ہیں[1]۔

۱۔ حقائقِ ممکنہ سے مُراد موجودات خاصہ ہیں۔ یعنی وہ اُمور جو عالم خارجی میں ثابت و متحقق ہیں جنہیں ہر شخص جانتا بُوجھتا ہے مثلاً انسان، گھوڑا، پانی۔

۲۔ حقائقِ ممکنہ سے مقصُود وہ "اُمورِ ثابتہ" یا فلسفہ کی اصطلاح میں "ماہیات" ہیں جو نہ تو ذاتی لحاظ سے موجود ہیں اور نہ معدوم۔ مگر جب ان کے ساتھ ضمیمہ وجود کا اطلاق ہو جاتا ہے تو انہیں وجود کا لباس بل جاتا ہے۔ "ورنہ طاقِ عدم میں دھرے کے دھرے رہ جاتے ہیں"۔

یعنی فی نفسہٖ نہ یہ موجود ہیں نہ معدوم بلکہ ان کی حیثیت صرف "ثبوت" کی ہے۔ یہ اُمورِ ثابتہ یا ماہیات ثابت ضرور ہیں مگر کس طرح سے ثابت ہیں؟ ان کا تعلق واجب الوجُود (حق تعالیٰ) سے کیسا ہے؟ مرتبۂ علم میں اوّل الاوائل (اللہ) اور فیضِ اقدس کے ساتھ ان کا تعلق و ربط کیا ہے؟

شاہ صاحب اس بنیادی سوال کا جواب "نظریۂ تجلّیات" بیان کرتے ہُوئے دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ وحدت الوجُود کے قائل ایک صُوفی کا عرفان یہ کہتا ہے کہ حقائقِ ممکنہ کا ظہور اللہ تعالیٰ کی تجلیات کے نتیجہ میں ہُوا۔ یہ اُمورِ ثابتہ تین مدارج طے کرنے کے بعد مظاہرِ جزئیہ کی شکل میں واضح ہُوئے۔

(الف) پہلا درجہ اس تجلّی کا ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذاتِ مقدس سے صادر ہوئی مگر اس تجلّی کی توجہ و التفات خود اللہ تعالیٰ کی ذات ہی کی طرف ہُوئی۔ اس تجلّی کے دوران اللہ تعالیٰ نے اپنی ذاتِ گرامی کی طرف التفات کیا اور جانا کہ اس کے تحقیقی تقاضے کیا ہیں؟ اس کا کمالِ دائم کس نوع کے مظاہر کا مقتضی ہے۔ علم و تجلّی کی اس نوعیتِ خاص کو شاہ صاحب "عین اقتضا" کہتے ہیں۔

(ب) دُوسری تجلّی کے دوران مظاہر کلیہ تمیز اختیار کرتے ہیں اور ان کی استعداد معرضِ علم میں آتی ہے ان کو اسمار و صفات کہنا چاہیئے۔

(ج) تیسری تجلّی میں مظاہر جزئیہ، مظاہر کلیہ سے جُدا ہوتے ہیں۔ علم و ادراک کے اس مرحلہ میں (یہ تینوں تجلّیات اللہ تعالیٰ کے علم و ادراک کے مراحل ہیں یعنی کیفیات خودنگری) اعیانِ ممکنہ کلّیات سے

---

[1] ۵۷ : ص ۲۴

جُدا ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے "حقائقِ ممکنہ" کا مطلب یہ ہُوا کہ ان کی حیثیت "صورِ معلومہ" کی ہے جو حق کے علم و ادراک کے ساتھ وابستہ ہیں۔

۳۔ حقائق ممکنہ کی تیسری تعبیر دیتے ہُوئے شاہ صاحب انتہائی چابکدستی کے ساتھ ابنِ عربی اور شیخ مجدّد کو بہت قریب لے آتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حقائقِ ممکنہ یا تو اسماء و صفات کا ہی دُوسرا نام ہے (ابنِ عربی کا نظریہ) یا یہ کہ حقائق ممکنہ اسماء و صفات کے عکوس و ظلال ہیں جو اعدام متقابلہ میں ارتسام پذیر ہو گئے ہیں (شیخ مجدّد کا نظریہ) شاہ صاحب حقائقِ ممکنہ کے یہ دونوں مفہوم اور ادا و اظہار کے دونوں اسلوب درست سمجھتے ہیں۔ حالانکہ پہلا مفہوم ابنِ عربی کی ترجمانی کرتا ہے اور دُوسرا مفہوم شیخ مجدّد کی۔ وہ فرماتے ہیں کہ دونوں میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ اس موقعہ پر شاہ صاحب کی اپنی عبارت کا حوالہ دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں[1]:

" حقائقِ ممکنہ کی یہ تعبیر تھوڑی سی تمہید چاہتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حقائقِ ممکنہ اور اسماء دونوں میں تمیز دو ٹوک اور اس طرح کی نہیں کہ یہ دونوں دو الگ الگ اور منفصل خانوں میں انقسام پذیر ہوں۔ بلکہ دونوں میں ایک طرح کا اشتراک ہے اور ایک دُوسرے پر منطبق ہوتے ہیں۔ یعنی جو کچھ اسماء و صفات میں مضمر ہے وہی حقائقِ ممکنات میں ظاہر ہوتا ہے۔

اس صُورتِ حال میں حقائق ممکنہ اور حقائقِ اسماء میں نسبت تضاد نہیں ہوگی بلکہ ان دونوں کے مقابلے میں جو اضداد ہوں گے، ان میں تقابل پایا جائے گا۔ اور اس نسبت سے انہیں اضداد متقابلہ کہنا چاہیئے۔ اس کا مطلب یہ ہُوا کہ جہاں تک اسماء و صفات کا تعلق ہے ان میں جو حقائق مضمر ہیں، وہ تو بدرجہ غایت قوّت و فعلیت لیے ہُوئے ہیں اور قوٰی اور صلاحیتیں جنہوں نے ابھی وجود کا جامہ نہیں پہنا، بوجہِ عدم جسد درجۂ غایت کمزور اور ضعیف ہیں۔ گو یا کچھ اُمور ثابتہ ہیں جن کے ڈانڈے ایک طرف تو اسماء و صفات سے ملے ہُوئے ہیں اور دُوسری طرف اعدامِ متقابلہ سے۔ اب جو لوگ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ظہورِ کائنات کے سلسلے میں اصل شے اسماء و صفات ہیں، وہ دو طرح سے اس مفہوم

[1] ۵۷ : ص ۲۶

کو ادا کریں گے اور ادا و اظہار کے یہ دونوں اسلوب صحیح ہوں گے۔ یہ کہ حقائقِ ممکنہ اسماء و صفات ہی کا دُوسرا نام ہے جو مرتبۂ علم میں متمیز و واضح ہیں اور یہ کہ حقائقِ ممکنہ اسماء و صفات کے عکوس و ظلال ہیں جو اعدامِ متقابلہ میں ارتسام پذیر ہو گئے ہیں۔"

۴۔ حقائقِ ممکنہ کی چوتھی تعبیر شاہ صاحب اس طرح سے لیتے ہیں کہ وہ حقائقِ ممکنہ کو عاشق ٹھہراتے ہیں۔ اسماء و صفات کو معشوق ٹھہراتے ہیں اور اس مرتبۂ علیا کو جو حقائقِ ممکنہ میں ظاہر و باہر ہے لفظِ عشق سے موسوم کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اس تعبیر کا تعلق فلسفہ سے زیادہ تصوّف و سلوک سے ہے۔ اس لیے ہماری بحث سے خارج ہے۔

حقائقِ ممکنہ پر سیر حاصل بحث کرنے کے بعد شاہ صاحب یہ خلاصۂ کلام بیان کرتے ہیں کہ حقائقِ ممکنات کے بارے میں شیخ مجدد کی تصریح کہ یہ دَراصل اسماء و صفات کے عکوس و ظلال ہیں جو اعدامِ متقابلہ میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں۔ کسی طرح بھی شیخ ابنِ عربی کی تصریحات کے خلاف نہیں۔ اس طرح سے ابنِ عربی کی تصریح کہ حقائقِ ممکنات عین اسماء و صفات ہی ہیں کہ وجودِ خارجی میں بہرحال ان کے عکوس و ظلال پائے جاتے ہیں جنہیں اعیانِ ممکنات کہا جاتا ہے کسی انداز سے بھی شیخ مجدّد کی تصریحات کے خلاف نہیں۔

مزید برآں حقائقِ ممکنات کی متصوفانہ توجیہہ کرتے ہُوئے اگر شیخ ابنِ عربی کے قول کو یہ معنی دیئے جائیں کہ ہر صفت و اسم سالک کے لیے بمنزلہ رب اور مقصُود و منزل کے ہے کہ جس کی طرف اس کے سعی و طلب کے قدم بڑھنا چاہیں تو اس صُورت میں بھی شیخ مجدد کے ساتھ ان کی منافات اور تعارض کی صُورت باقی نہیں رہتی۔ شاہ صاحب کا دعویٰ ہے کہ اس تطبیق کے حق میں وہ شیخین کے بے شمار اقوال بطورِ ثبوت پیش کر سکتے ہیں۔[1]

رہ گئی یہ بات کہ حقائقِ ممکنہ سے متعلق دونوں بزرگوں کے کشف و مشاہدات میں کچھ اختلاف

---

[1] ۵۷ : صـ ۳۱

پایا جاتا ہے۔ تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ کشف و مشاہدہ کا تعلق ذوق و وجدان سے ہے اس میں لغزش اور تسامح کا عین امکان ہے اور اس سے ان حضرات کی بزرگی میں کوئی فرق نہیں آتا۔

ذات وصفات

حقائق ممکنہ کی بحث میں شاہ صاحب نے اپنے تئیں موقف تو ابنِ عربی کا ہی اختیار کیا، مگر اس کی تاویل و تشریح اس انداز میں کی کہ شیخ مجدد کی تصریحات کے ساتھ کافی مطابقت نظر آنے لگی۔ لیکن ذات وصفات کی بحث میں شاہ صاحب نے صرف ابنِ عربی کا موقف اختیار کیا اور شیخ مجدد سے معذرت فرمائی۔ یہاں پر وہ درمیانی راہ اختیار نہیں کر سکے اور ان کا صُلح جویانہ انداز اس بحث میں بالکل ناکام ہوتا نظر آتا ہے۔ ابنِ عربی کے اتباع صوفیا صفاتِ ثمانیہ میں تمیز و اختلاف کے قائل نہیں بلکہ ان کے نزدیک صفات عین واجب الوجود ہیں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ہمیں اس مسلک کے خلاف کوئی عقلی اور نقلی دلیل نہیں ملی۔ ان کے نزدیک یہ قول کہ صفاتِ ذات عین ذات ہیں، دو وجہ سے حق بجانب ہیں:

۱۔ قلب و ذہن صرف آثار و نتائج کو دیکھتا ہے، فلسفیانہ موشگافیوں کو نہیں۔ صفات کو ذات سے علیحدہ اور مجرّد کر کے تجریدی طور پر سوچا تو نہیں جا سکتا، مگر صفات کا علیحدہ وجود نہیں مانا جا سکتا۔ قلب و ذہن اس بات کی طرف ملتفت نہیں ہوتے کہ صفات ذات سے علیحدہ ایک مستقل حیثیت کی حامل ہیں۔ ہم زندہ شے اور باشعور ہستی کا مشاہدہ تو کر سکتے ہیں لیکن کسی موصوف حیات اور موصوف شعور کے بغیر محض زندگی اور شعور کا مشاہدہ نہیں کر سکتے۔

۲۔ عقل و شعور کا فتویٰ یہ ہے کہ ذات گرامی سے آثار و نتائج کا برابر صدور ہوتا رہتا ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ صفات ذات سے الگ وجود رکھتی ہیں، یہ بات عقل و خرد کے تقاضوں میں سے نہیں بلکہ صفات کو بمنزلہ اعراض قرار دینا اور یہ کہنا کہ یہ انہی کی طرح اپنے محل و موصوف کے ساتھ وابستہ

ہیں، اچھی خاصی تشبیہ کا مرتکب ہوتا ہے۔

شاہ صاحب اس بات کی پروا بھی نہیں کرتے کہ معروف طور پر اہلِ سُنّت کا موقف یہ نہیں ہے بلکہ وہ اس کی تاویل کرتے ہُوئے کہتے ہیں کہ اصل سُنّت سے مراد صرف متقدمین ہیں اور اُنہوں نے اس موضوع پر گفتگو نہیں کی۔ رہ گئے متاخرین، تو ہاں اُنہوں نے صفات کو ذات سے علیحدہ قرار دیا ہے۔ ان کی بات کو اہلِ سُنّت کا مذہب قرار دینا درست نہیں ہے۔ ویسے ہی اہلِ سُنّت ہم بھی ہیں۔ (ہم رجال ونحن رجال)

شاہ صاحب اور خود ابنِ عربی کی اس رائے پر ایک بُنیادی اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر صفات، ذات کا عین ہیں تو بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک ذات میں کسی وقت ایک صفت موجود ہوتی ہے اور کسی وقت وہی صفت موجود نہیں ہوتی۔ اب اس صفت کے وجُود یا عدم سے ذات تو وہی کی وہی رہتی ہے۔ اگر صفات ذات کا عین ہیں تو صفات کے عدم کے ساتھ ذات کا عدم لازم آنا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

دُوسرا بڑا اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ صفات سلبی بھی ہوتی ہیں اور ایجابی بھی۔ صفات سلبی میں بعض خصوصیات کی نفی کرنا مقصُود ہوتا ہے بعض دفعہ کسی نقص کی نفی کی جاتی ہے۔ مثلاً کوئی اس جیسا نہیں۔ اس کا باپ، بیٹا اور بیوی نہیں۔ دوسری قسم صفاتِ سلبیہ وہ ہیں جن سے اس کا وراء الورا ہونا مراد ہوتا ہے۔ مثلاً وہ جسم نہیں، جسمانی نہیں، جوہر نہیں، عرض نہیں، حال نہیں، محل نہیں، محدُود نہیں، جہت اور نسبت سے پاک ہے۔ غرضیکہ ان صفات میں بعض صفات کا عدم وجود بیان کیا جاتا ہے۔ کیا یہی عدم وجود، ذات کا عین ہے؟

صفات کے بارے میں مجدّد صاحب کا نظریہ ڈاکٹر بُرہان احمد فاروقی صاحب بہت عُمدہ پیرائے میں بیان فرماتے ہیں۔ لکھتے ہیں:[1]

"شیخ مجدّد صفات کو زائد علی الذّات اور عالمِ ظلِ صفات قرار دیتے ہیں۔ یہ علمِ کلام کی بحث ہے۔

---

[1] ... ۴۲ : صہ ۹۷

شیخ مجدد نے ماتریدیہ کا مذہب اختیار کیا ہے۔ لیکن وہ اس کی تصدیق از رُوئے کشف بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صفات عین ذات نہیں اور ذات صفات سے تکمیل نہیں پاتی بلکہ وہ بنفسِ خود کامل ہے' اللہ اپنی ذات سے موجود ہے' اپنی ذات سے حیّ ہے، اپنی ذات سے علیم ہے، اپنی ذات سے سمیع ہے۔ اپنی ذات سے بصیر ہے، اپنی ذات سے کلیم ہے اور اپنی ذات سے مکوّن ہے۔ اس کی صفات یعنی وجُود، حیات، علم، قُدرت وغیرہ جن کا ظلّ یعنی معلول یہ عالم ہے، ذات کے تعینات ہیں۔ شیخ مجدّد تعینات یا تنزّلات کہنے سے ابا کرتے ہیں کیونکہ اس سے عینیت کا احتمال ہوتا ہے۔ ان کی زبان میں صفات ظلِّ ذات ہیں اور عالم ظلّ صفات ہے' ان اظلال کی تدریج شیخ مجدد کے ہاں یہ ہے کہ ذاتِ کاملہ موجب ہوتی ہے۔ صفت وجُود کی وجود کے بعد صفت حیات ہے کیونکہ وہ وجود کے بغیر ممکن نہیں۔ حیات کے بعد صفت علم ہے۔ عِلم کے بعد صِفت قُدرت ہے۔ قُدرت کے بعد صفت ارادہ ہے۔ ارادہ کے بعد صفت سمع ہے۔ سمع کے بعد صِفت بَصر ہے۔ بَصر کے بعد صفت کلام ہے۔ کَلام کے بعد صفت تکوین ہے۔ صفت تکوین موجب ہے تخلیقِ عالم کی۔ عالم اس کا ظلّ یعنی معلول ہے' تجلّی نہیں۔ یہ صفات زائد علی الذات ہیں اس لیے کہ ذات کاملہ بتدریج انہیں وجُود میں لاتی ہے' تاکہ تخلیق عالم فرمائے۔ یہ تدریج منطقی ہے۔ وہ ذاتِ کاملہ جو غنی عن العالمین ہے' ان صفات کے ذریعے سے جو زائد علی [illegible] ات ہیں' عالم کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اسے پیدا کرتی ہے۔"

ابنِ عربی اور شیخ مجدّد دونوں حضرات کے نظریات کا تفصیلی تجزیہ کرنے کے بعد آخر کار شاہ صاحب اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ دونوں نظریات برحق ہیں' اور تعبیر کے اختلاف کے باوجود دونوں حضرات میں مسلکاً زیادہ فرق نہیں ہے۔ مکتوبِ مدنی کے اختتام میں آپ فرماتے ہیں:[1]

"اور اگر تم مجھ سے صحیح صحیح بات دریافت کرو تو میں کہوں گا کہ جہاں تک ذاتِ الٰہی کا تعلق ہے وہ اس سے بالا و منزّہ ہے کہ خارج یا اعیان میں پائی جائے اس لیے کہ خارج تو خود نفس

---

[1] ۵۷ : ۳۶

رحمٰن سے تعبیر ہے اور "اعیان" اس کی ذات پر دلالت کناں ہیں۔ ہاں یہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ایک عظیم تجلی ہے جس کا تعلق خارج سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے بارے میں جب کہا جاتا ہے کہ وہ خارج میں باسمار (اس حدیث کے اشارہ سے جو آغازِ مضمون میں گزر چکی ہے) میں موجود ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے ایسی تجلی عظیم کے تحقق کے بعد خارج یا اعیان کو اپنے وجود سے نوازا ہے۔

اس باب میں جو اقوال مختلفہ ہیں اگر تم مجھ سے ان کی اسناد دریافت کرو تو میں کہوں گا کہ ان میں کوئی بات میرے دل میں کھٹک پیدا کرنے والی نہیں۔ میرے نزدیک یہ اختلافات یا انداز تعبیر سے متعلق ہیں۔ اور یا پھر ان کی حیثیت یہ ہے کہ کچھ چیزیں برمحل یا اپنے مقام و سیاق میں بیان نہیں ہوئی ہیں، ورنہ یہ ناممکن ہے کہ کوئی صاحبِ کشف بالکل ہی بے حقیقت بات کہہ دے۔"

حضرت مولانا عبیداللہ سندھی کی ایک اہم تحریر

اس موضوع کے ساتھ سخت ناانصافی ہو گی اگر ہم شاہ صاحب کے شارحِ اعظم مولانا عبیداللہ سندھی کی وہ تحریر جُوں کی تُوں نہ نقل کر دیں، جو اُنہوں نے شاہ صاحب کے نظریۂ وحدت الوجُود کی شرح میں رقم فرمائی۔ "الفرقان" کے شاہ ولی اللہ نمبر میں آپ کا طویل مضمون فلسفہ ولی اللہی کی بہترین شرح ہے۔ اس میں لکھتے ہیں:[1]

" وجود کیا ہے؟ اس کی تفصیل یہ ہے: جب ہم موجودات پر نظر ڈالتے ہیں تو ان میں دو حیثیتیں پائی جاتی ہیں: ایک اشتراک، دوسری امتیاز۔ یعنی ایک یہ ہے کہ وہ دُوسرے سے مختلف صنعتوں میں مشترک ہیں۔ مثلاً انسان انسانیت میں مشترک ہے اور اپنے خاص خاص تعینات کے اعتبار سے ایک دُوسرے سے ممتاز ہے۔ اس طرح جتنے جاندار ہیں ان سب میں جاندار ہونا مشترک ہے اور انسان اور گھوڑا ہونا ان کو آپس میں ایک دُوسرے سے ممتاز کرتا ہے۔ اس

---

[1] ۲۵ : ۷۸

طرح تمام موجودات میں جو چیز مشترک ہے وہ وجود ہے۔ ممکن اور واجب دونوں میں وجود پایا جاتا ہے۔ اس وجود سے محض "ہونا" مراد نہیں، بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جس کی بنا پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر بلا کسی موجود کرانے والے کے موجود ہے اس لیے کہ یہی ذریعہ وجود ہے لہٰذا اسے خود پہلے موجود ہونا چاہیئے اور یہی وجود تمام پر حاوی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ہر شے معدوم ہے اور جو چیزیں اس وجود کے علاوہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں وہ اعتباری ہیں اس لیے کہ اگر وجود نہ ہو تو ان سب کا خاتمہ ہے۔ لہٰذا یہی وجود خدا تعالےٰ کا عین ذات ہے اور دُنیا کی جتنی چیزیں ہیں ان سب کی حقیقت یہی وجود ہے اور ہر چیز کی علیحدہ حیثیت علاوہ وجود کے صرف اعتباری ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے۔ اگر یہ وجود نہ ہو تو موجودات بھی نہ ہو۔ اس سے بعض اربابِ تصوف اس نتیجے پر پہنچے کہ خدا عبارت ہے موجودات سے یعنی خدا تعالیٰ نے ان موجودات میں اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔ اس گروہ کو "وجودیہ" یا "عینیہ" کہا جاتا ہے لیکن بعض صوفیاء کا کہنا ہے کہ یہ وجود جو سب موجودات میں مشترک ہے اور اسی سے سب موجودات کا قیام اور سب کا اسی پر مدار ہے یہ وجود ایک اور برتر وجود کا فیضان اور پرتو ہے اس گروہ کو "درائیہ" کہتے ہیں۔ ورائیہ سے مراد یہ ہے کہ وہ اس کائنات سے ماوراء ذاتِ خداوندی کو مانتے ہیں۔ ابنِ عربی کے ہاں یہ دونوں خیال ملتے ہیں۔ کہیں وہ موجودات کو عین ذات کہہ جاتے ہیں اور کہیں ذاتِ الٰہی کو اس موجودات سے ماوراء بتاتے ہیں۔

الغرض حضرت شیخ اکبر محی الدین عربی جو عقیدۂ وحدتِ وجود کے مسلّم امام ہیں، ان کے کلام میں وجود کے بارے میں اُوپر کے دو مختلف نظریئے ملتے ہیں۔ مولانا اسماعیل شہید کی زبان میں انہیں عینیہ اور ورائیہ کہا گیا ہے۔ عینیہ اور ورائیہ کی یہ اصطلاح شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی کتاب "اخبار الاخیار" میں بھی ملتی ہے اور مولانا جامی کی "نفحات الانس" میں بھی اس کا ذکر ہے۔ اہلِ علم اس معاملے میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکے کہ آخر شیخ اکبر ابنِ عربی کا مقصود اصلی کیا ہے، اور ان کی ان دو مختلف عبارتوں کا مرجع و محل کیا ہے کیونکہ ایک جگہ تو وہ کائنات

کی ہر چیز کو وجُود یعنی واجب الوجُود، دُوسرے لفظوں میں خدا کا عین کہتے ہیں پھر دُوسرے موقع پر وہ واجب الوجُود یعنی ذاتِ خداوندی اور ممکنُ الوجُود یعنی کائنات میں فرق کرنے لگتے ہیں اور واجب الوجُود سے اس کائنات کا کس طرح ظہُور ہوا؟ اور درجہ بدرجہ کس طریق پر مخلوق نے موجُودہ شکل اختیار کی؟ وجود کی تنزلات کی بحث میں اس مسئلے پر دادِ تحقیق دیتے ہیں بظاہر شیخ اکبر کے ان دو بیانات میں کھلا ہُوا تضاد نظر آتا ہے اور یہی وجہ تھی کہ امام ابنِ تیمیہؒ اور ان کے اتباع سے شیخِ اکبر کے خلاف کفر کا فتوٰی دیا تھا اور امام ربانی نے شیخِ اکبر کے عقیدہ وحدۃ الوجُود کے خلاف توحید کا وحدتِ شہود کا تصوّر پیش کیا۔

اس مسئلے میں شاہ صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ مثلاً زید، عمر و بکر وغیرہ ایک لحاظ سے ایک دُوسرے کے عین ہیں۔ یعنی ان سب میں انسانیت مشترک ہے۔ چنانچہ بحیثیت انسان ہونے کے یہ ایک ہیں۔ اس سے آگے بڑھیے تو نوعِ انسان اور نوعِ حیوان ایک دُوسرے کے عین ہیں۔ کیونکہ ان میں حیوانیت کا وجود مشترک ہے۔ اب اس کائنات کا شاہ صاحب کے نزدیک ایک نفس ہے۔ جیسا کہ ایک شخص کا نفس ہوتا ہے۔ اس کو وہ نفس کلیہ کا نام دیتے ہیں اور اسے وہ جنس الاجناس قرار دیتے ہیں۔ کائنات کی یہ ساری کثرت اسی نفس کلیہ سے صادر ہوتی ہے کیونکہ نفس کلیہ سے اُوپر وجود کے جو مدارج ہیں۔ وہاں تک تو عقلِ انسانی کی رسائی کا کسی صورت امکان نہیں ہے اس لیے لامحالہ اس کائنات کی کسی چیز کا وجودِ عین ہونے کا امکان صرف نفسِ کلیہ پر ہی ہو سکتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب اس نفسِ کلیہ کو جوہر اور عرض دونوں پر حاوی اور مکمل مانتے ہیں۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ حکمائے یُونان کا جوہر و عرض سے اُوپر ایک اعلیٰ تر جنس مشترک کا نہ ماننا ان کے قصورِ نظر کی دلیل ہے۔ اس ضمن میں الطاف القدس میں وہ فرماتے ہیں: فلسفی جوہر و عرض میں کسی مشترک حقیقت کے قائل نہیں ہیں نیز وہ جوہر و عرض سے اُوپر نفسِ کلیہ کو جنسِ اعلیٰ نہیں مانتے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک نفسِ کلّیہ عقل سے ثابت نہیں ہوتا اور ان کا اصُول

یہ ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں عقلی شہادت نہ ہو اسے وہ تسلیم نہیں کرتے۔ فلسفیوں کے اس قول کے برعکس ہمارا اپنا مشاہدہ ہے کہ ایک ہی حقیقت سے جو دو شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے کبھی تو وہ خود اپنے وجود کے لباسِ اصلی میں جلوہ آرا ہوتی ہے تو جوہر کہلاتی ہے اور کبھی یہ دُوسرے وجُود کا جامہ پہن لیتی ہے تو اسے عرض کہا جاتا ہے۔

گہے در کسوت لیلیٰ فروشد   گہے در صُورتِ مجنوں برآمد

اسی مفہوم کو عالمِ مثال میں اعراض کے جوہر ہو جانے اور موطن وہم میں جواہر کے عرض ہو جانے اور ذہن میں جو تصورات ہوتے ہیں ان کے خارج میں وجود پذیر ہونے سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ الغرض کائنات کی کثرت پر غور کرنے کے بعد انسان اس نتیجے پر پہنچا کہ ایک نفس کلّیہ یا جنس الاجناس ہے جہاں سے ہماری ساری موجودات کا سرچشمہ پھُوٹتا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ نفس کلّیہ بطریقِ ابداع ذاتِ حق سے صادر ہُوا ہے۔ ظاہر ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ذاتِ حق اس عالم سے ماوراء ہے۔ یہ طریقِ ابداع کیا ہے؟ اس پر شاہ صاحب نے بدورِ بازغہ "تفہیمات" اور "الطاف القدس" میں مفصل بحث کی ہے[1]۔ فرماتے ہیں:

"مُبدِع یعنی جس سے ابداع کا عمل صادر ہوا اور مُبدَع یعنی جو ابداع کے عمل کا نتیجہ ہے۔ غرضیکہ مبدع اور مبدع میں جو علاقہ اور نسبت ہے وہ ایسی چیز نہیں ہے کہ اس کو اس عالم شہود میں سے کوئی مثال دے کر سمجھایا جا سکے۔ یہ نسبت مادی نہیں کہ مبدع میں اس کی طرف اشارہ کیا جا سکے اور نہ ابداع کی نسبت مُبدِع اور مُبدَع میں اس طرح کسی وحدت پر دلالت کرتی ہے کہ یہ کہا جا سکے کہ یہ سابق ہے اور وہ لاحق اور زمانے کے اعتبار سے اس کو تقدم حاصل ہے اور یہ متاخر ہے۔ الحاصل اس معاملے میں تحقیق یہ ہے کہ ابداع سے مراد ایک ایسی نسبت ہے جس کی حقیقت یعنی "انیت" تو معلوم ہے لیکن اس کی کیفیت معلوم نہیں۔"

ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کائنات کے نفس یعنی نفسِ کلّیہ اور ذاتِ باری تعالےٰ

---

[1] ۵۸ ، ۶۰ ، ص ۵۸

دُوسرے لفظوں میں مُبدِع اور مُبدَع میں بیشک ایک طرح کی وحدت پائی جاتی ہے مگر وہ وحدتِ حقیقی نہیں۔ انسانی عقل نفس کلّیہ تک تو پہنچ جاتی ہے اور موجُودات کی اس کثرت کو ایک نقطہ پر جمع بھی کر لیتی ہے لیکن اس کے آگے اس کی پرواز نہیں۔ چنانچہ نفس کلّیہ اور ذاتِ باری کے درمیان جو علاقہ اور نسبت ہے اور جسے شاہ صاحب "ابداع" سے تعبیر کرتے ہیں۔ عقل اس کے احاطہ سے یکسر عاجز ہے اور مُبدِع اور مُبدَع کے درمیان کسی امتیاز کو قائم کرنے پر قادر نہیں۔ اس لیے بعض دفعہ مبدِع اور مبدَع یا نفسِ کلّیہ اور ذاتِ باری پر مجازاً وحدت یعنی باہم ایک ہونے کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

اب مسئلہ بالکل صاف ہو گیا۔ بے شک کائنات کی ہر چیز نفسِ کلّیہ کی عین ہے۔ اس لیے صوفیاء اس حالت کو بحر اور موج کی مثال دے کر سمجھاتے ہیں لیکن اس سے اُوپر نفسِ کلّیہ سے لے کر واجب الوجود تک جو منزل ہے اور جسے ابداع سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس کی کیفیت معلوم کرنا عقل کے بس کی بات نہیں۔ البتہ اس کی "انیت" یعنی حقیقت معلوم ہے۔ چنانچہ نفسِ کلّیہ اور واجب الوجُود میں جو نسبت ابداع ہے وہ "معلوم الانیۃ مجهول الکیفیہ" کہلاتی ہے۔ یہ مقام چونکہ عقل کے احاطہ سے خارج ہے اس لیے اس کی تعبیر میں ہر قسم کے مشتبہ الفاظ مجازاً استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ ان بیانات کی تشریح کرنا ان کی تحقیق کر کے سلیم العقل اشخاص تک پہنچانا اور اس ضمن میں جو متعارض اقوال وارد ہوں ان کی تطبیق کرنا "راسخ فی العلم" امام ہی کی شان ہے۔"

کتابیات

کتاب نمبر

۲۵۔ سندھی، عبیداللہ مولانا۔ شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، لاہور، سندھ ساگر اکادمی ۱۹۷۳ء

۳۴۔ فاروقی، برہان احمد ڈاکٹر، مجدد کا نظریۂ توحید۔ لاہور، آئینہ ادب ۱۹۷۴ء

۴۹۔ مجدد الف ثانی، احمد سرہندی شیخ، مکتوبات امام ربانی۔ مترجم اردو: قاضی عالم الدین
لاہور، منزل نقشبندیہ سن ندارد

۵۷۔ ولی اللہ، امام محدث دہلوی، مکتوب مدنی۔ مترجم اردو: حنیف ندوی
لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ ۱۹۶۵ء

۵۸۔ ولی اللہ، امام محدث دہلوی، البدور البازغہ، عربی
حیدر آباد، اکادیمیہ شاہ ولی اللہ الدھلوی ۱۹۷۰ء

۶۰۔ " " " " التفہیمات الٰہیہ، الجز اول و دوم، عربی
حیدر آباد، اکادیمیہ شاہ ولی اللہ الدھلوی ۱۹۶۴ء

حِصّۂ چہارم

اِنسان

- حقیقتِ انسانی
- انسانی مَلکات
- انسانی اعمال
- نسمہ اور نفسِ ناطقہ
- روح
- موت کی حقیقت
- خواب کی حقیقت
- تصوّف

فہرست

باب ۲۲

خواب کی حقیقت

باب ۲۳

اصلاحِ تصوّف

کتابیات

باب ۱۶

حقیقتِ انسانی[1]

مقصودِ کائنات :

کائنات کا اصل مقصود انسان ہے۔ جس کی خاطر یہ سب کچھ پیدا کیا گیا ہے اور اللہ تعالٰے نے تمام قوّتوں کو انسان کی خاطر مسخّر کر دیا ہے۔ اب انسان کا کام ہے کہ وہ ان قوّتوں کو سمجھے اور ان کے ذریعے سے اپنے رب کو سمجھے اور اپنی ترقّی و تکمیل کرے۔ دُنیا کو بھی بہتر بنائے۔ اس میں سے ظلم کو دُور کرے اور امن قائم کرے اور اپنی آخرت کو بھی بہتر بنائے۔

انسانی صفات :

اِنسان کے اندر کچھ صفات، کچھ خواص اور کچھ ملکات ہیں۔ صفات یہ ہیں :

۱۔ رائے کلی : یعنی رفاہِ عامہ چاہنا۔ اس کے مقابلے میں رائے جزئی ہے یعنی ذاتی اغراض کو پُورا کرنا۔ اوّل الذکر صرف انسانوں میں ہے۔

۲۔ حُبِ جمال۔ نفاست پسندی

۳۔ مادۂ ایجاد و تقلید۔ اِنسان خود ایجاد بھی کرتا ہے اور دُوسروں کی ایجادات سے فائدہ بھی اُٹھاتا ہے۔

انسانی خواص :

خواص سے مُراد وہ باتیں ہیں جو انسان کو دُوسری مخلوقات سے ممیّز کرتی ہیں، خواص یہ ہیں :

۱۔ عقلِ انسانی کا استعمال : عقلِ انسانی ایک ملکی نُور ہے۔ انسان اس سے سوچ بچار کرتا ہے۔

---

[1] ماخوذ از حجۃ اللہ البالغہ (۵۶) بذریعہ انتخاب و تلخیص

سوچ بچار کے نتیجوں کو جمع کرتا ہے۔ اس سے مختلف علوم و فنون پیدا ہوتے ہیں۔

۲۔ آلات کا استعمال : بدنی طاقت کے علاوہ اِنسان اوزاروں کا بھی استعمال کرتا ہے۔ اس سے صنعتیں پیدا ہوگئیں۔

۳۔ اجتماع کا استعمال : کسی بڑے کام کو انسان اکیلا کرنے کی بجائے اجتماعی طور پر کرتا ہے۔ آلہ کے استعمال کی طرح اجتماعیت سے بھی وہ تھوڑے وقت میں تھوڑی محنت سے بہت زیادہ کام کر گزرتا ہے۔

اخلاقِ انسانی :

انسانیت کے چار بُنیادی اخلاق ہیں جو شرائع الٰہیہ کا خلاصہ ہیں :

۱۔ طہارت : پاکیزگی اور صفائی۔ بدن، لباس، ماحول اور باطن کی پاکیزگی۔

۲۔ اخبات : عجز و نیاز۔ اللہ تعالیٰ سے محبت کرنا اور اس کے حکموں پر خوشی سے چلنا۔

۳۔ سماحت : سیر چشمی اور فیاضی۔ یعنی دُنیا کے سامانوں سے فائدہ اُٹھانا، لیکن ان کی محبت میں گُم نہ ہو جانا۔ مشائخ اسی کی مشق کراتے ہیں۔

دلا تو رسم تعلق ز مُرغِ آبی جو
اگرچہ غرق بہ دَریاست خشک پَر برخاست

۴۔ عُدالت : عدل و اعتدال (Justice & Moderation)۔ ہر ایک کا حق ادا کرنا اور اعتدال پر رہنا۔ اس پر سیاستِ انسانیہ کا مدار ہے۔ نماز میں یہ چاروں باتیں موجود ہیں۔ عبادات اور دُوسرے احکامِ شرعیہ آخر کار اخلاقِ انسانی کی طرف لے آتے ہیں۔

انسان کا معیارِ زندگی :

اس کے لیے شاہ صاحب رفاہیت کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ انسانی زندگی کے معیار تین ہیں :

۱۔ رفاہیتِ ناقصہ : ناقص معیارِ زندگی۔ گنوار لوگ

۲۔ رفاہیتِ بالغہ : عیاشی کی زندگی

۳۔ رفاہیتِ متوسطہ : درمیانہ درجہ کے لوگوں کی زندگی

شاہ صاحب چاہتے ہیں کہ رفاہیتِ بالغہ والوں سے وافر دولت بذریعہ قانون لے لی جائے یا عیاشی کے لیے دولت جمع ہی نہ ہونے دی جائے۔ یہ دولت رفاہیتِ ناقصہ میں دے دی جائے اور سب رفاہیت متوسطہ پر آجائیں کیونکہ رفاہیتِ ناقصہ اور رفاہیتِ بالغہ والے انسانی فلاح وبہبود اور اس کی ترقّی کے کاموں میں حصّہ نہیں لیتے۔ سارا بوجھ رفاہیتِ متوسطہ والوں پر پڑتا ہے جس قوم میں متوسطہ کم ہوجائیں اور ناقصہ اور بالغہ بڑھ جائیں' اس قوم کی ترقّی رک جاتی ہے۔

○

باب ۱۷

انسانی ملکات [1]

ملکات سے مُراد وہ بنیادی صفات ہیں جو پیدائشی طور پر انسان میں رکھ دی گئی ہیں۔ یہی ملکات انسان کے مزاج، اس کی شخصیت اور کردار کا منبع ہیں۔

انسان کے دو ملکات :

انسان کے اندر دو ملکات ہیں :

۱۔ ملکیت : یعنی فرشتوں کی سی صفات کا ہونا مثلاً محبت واطاعت وغیرہ ۔اس کا تعلق رُوح کے تقاضوں سے ہے ۔

۲۔ بہیمیت : یعنی چوپایوں کی سی صفات ہونا۔ اس کا تعلق صرف جسم کے تقاضوں سے ہے مثلاً کھانا، پینا، جنسی عمل کرنا، لڑنا وغیرہ۔

ملکیت کے دو درجے

ملکیت کے دو درجے ہیں۔ جیساکہ ملائکہ کے دو درجے ہیں :

(الف) ملاءِ اعلےٰ (ب) ملاءِ سافلہ

۱۔ ملکیت عالیہ ۲۔ ملکیت سافلہ

بہیمیت کے دو درجے

اس طرح بہیمیت کے بھی دو درجے ہیں :

۱۔ بہیمیت شدیدہ ——— جیسے ہاتھی اور شیر میں

۲۔ بہیمیت ضعیفہ ——— جیسے مکھی اور مچھر میں

---

[1] ۵۶ : ۵۳

اصحابِ اصطلاح :

ہر انسان میں ملکیت اور بہیمیت کا اجتماع ہوگا۔ بعض لوگوں کے اندر یہ دونوں مل کے صلح و صفائی کے ساتھ رہیں گے اور یہ "اصحابِ اصطلاح" ہیں۔

اصحابِ تجاذب :

بعض لوگوں کے ہاں ان دونوں میں جنگ ہوتی ہے۔ یہ "اصحابِ تجاذب" ہیں! اوّل الذکر کثرت سے ہیں۔ اس لیے انبیاء علیہم السّلام اصحابِ اصطلاح میں سے ہوتے ہیں۔ اصحابِ تجاذب کو اپنا لیڈر اور مُرشد نہیں بنانا چاہیئے کیونکہ وہ اپنی طبیعت کے لحاظ سے اپنے متشددانہ پروگرام پر عمل کر سکیں گے لیکن دُوسروں کے لیے ان کا اتباع کرنا مشکل ہوگا۔

انسانوں کی آٹھ قسمیں

اس طرح سے انسانوں کی آٹھ قسمیں ہُوئیں :

۱۔ ملکیت عالیہ۔ بہیمیت شدیدہ — یہ لوگ اعلٰے درجے کے خُدا پرست، بہادر اور شجاع ہوتے ہیں۔

۲۔ ملکیت عالیہ۔ بہیمیت ضعیفہ — یہ اعلٰے درجے کے خُدا پرست ہوتے ہیں، لیکن بہادری اور شجاعت کے کاموں میں حِصّہ نہیں لے سکتے؛ البتّہ علم اور تزکیہ میں کامل ہوتے ہیں اور لوگوں کو بھی تزکیہ اور علم سے نوازتے ہیں۔

۳۔ ملکیت سافلہ۔ بہیمیت شدیدہ — یہ درمیانے درجے کے خدا پرست ہوتے ہیں، لیکن بہادر اور شجاع ہوتے ہیں۔ ان کی کثرت مجاہدین اور غازیوں پر مشتمل ہے۔

۴۔ ملکیت سافلہ بہیمیت ضعیفہ — یہ فرائض دینیہ تو ادا کر لیتے ہیں لیکن بہادری اور شجاعت کے کاموں میں حصّہ نہیں لے سکتے۔

یہ لوگ مختلف پیشے اختیار کرتے ہیں اور ضروریاتِ زندگی فراہم کرتے ہیں۔ یہی عوام الناس ہیں جو اپنے اپنے کاموں میں لگے رہتے ہیں۔ مندرجہ بالا چار قسمیں اصحابِ اصطلاح کی ہیں۔ یہی چار قسمیں "اصحابِ تجاذب" کی بھی ہیں۔ کُل آٹھ ہُوئیں۔

○

باب ۱۸

اِنسانی اعمال[1]

خواطر کی حقیقت :

اِنسان کے اندر سب سے پہلے چھوٹے چھوٹے خیالات (خواطر قلبی) پَیدا ہوتے ہیں۔ یہ خطراتِ قلبی جمع ہو کر اور پُختہ ہو کر ارادہ بنتے ہیں۔ ارادہ حسبِ موقع و محل فعل کی شکل اختیار کرتا ہے۔ گویا جب انسان سے کوئی اچھا یا بُرا فعل صادر ہوتا ہے تو اس سے پہلے اس کے اندر ارادہ بنتا ہے اور ارادہ بھی یُوں ہی پَیدا نہیں ہو جاتا بلکہ پہلے چھوٹے چھوٹے خیالات دل کے اندر پیدا ہوتے ہیں جو ارادہ بنتے ہیں۔ اِن خواطرِ قلبی کے پانچ اسباب ہیں :

۱۔ جبلّت انسانی : یعنی وہ وجُود اور خواص جو انسان کو پیدائشی طور پر ملتے ہیں۔ (ماں باپ سے)

۲۔ اِنسان کا معاشی اور معاشرتی ماحول : جس میں وہ پیدا ہوتا اور پرورش پاتا ہے۔ اگر تنگی کا ماحول ہے تو اس کے اندر وسعتِ قلب کی بجائے تنگئ خیالات ہو گی اور اگر وسعت میں پرورش پائے تو خیالات بھی وسیع ہوں گے۔ اِس میں انسان کے اکل و شرب اور ماحول کو دخل ہوتا ہے۔

۳۔ عادات و مالوفات : یعنی وہ پیشے اور کاروبار جو انسان اختیار کرتا ہے، اس کی خاص قسم کی مزاج سازی کر دیتے ہیں۔ قصاب کا لڑکا اور کاتب کا لڑکا الگ الگ مزاج کے حامل ہونگے۔

۴۔ ملائکہ کی لہریں : ملائکہ کے پاس ایک بڑا براڈ کاسٹنگ اسٹیشن ہے (عالمِ مثال میں)۔ جہاں سے وہ نیکی کی لہریں نشر کر رہے ہیں۔ جن لوگوں کی قوت یا استعداد اس کے مطابق ہوتی ہے وہ نیکی کی لہروں کو اخذ کر لیتے ہیں۔

---

[1] ۵۶ : ۵۷

۵۔ شیاطین کی لہریں : ان کے پاس بھی عالمِ مثال میں ایک براڈ کاسٹنگ اسٹیشن ہے جہاں سے وہ بُرائی کی لہریں نشر کر رہے ہیں (عالمِ مثال میں، غیر مادی عالم جس میں اچھائی اور بُرائی دونوں کا وجود رہتا ہے)، جن لوگوں کی استعداد ان کے مطابق ہوتی ہے، وہ بُرائی کی لہروں کو اخذ کر لیتے ہیں۔

رُوح عملوں کا منبع ہے[1]:

جاننا چاہیئے کہ جس قدر کام انسان پکے ارادے سے کرتا ہے اور جو اخلاق انسان میں راسخ ہو جاتے ہیں، ان کا بیج انسانی رُوح میں سے نکلتا ہے یعنی ان کی استعداد انسانی رُوح کی طرف واپس آجاتی ہے یعنی ان افعال اور اخلاق کا نتیجہ بعد میں انسانی رُوح ہی کے اندر محفوظ ہو جاتا ہے، چونکہ وہ نکلنے کے وقت چھوٹی چیز تھی اور واپسی کے وقت پھیل گئی۔ اس لیے وہ واپس آکر نفس کے دامن کے ساتھ لٹک جاتی ہے یا انسان کے عمل اور اخلاق کا نتیجہ انسان کی رُوح پر پھیل جاتا ہے اور اس کے لیے محفوظ کر دیا جاتا ہے۔

عمل کی پیدائش:

یہ جو ہم نے کہا ہے کہ انسان کے اعمال اور اخلاق اس کے نفس سے ہی نکلتے ہیں تو اس کی حکمت وہی ہے جو آپ پہلے معلوم کر چکے ہیں یعنی ملکیت اور بہیمیت اور ان کی ملاوٹ سے انسانی جبلّت کی بہت قسمیں بن جاتی ہیں اور ہر ایک قسم کی الگ الگ خاصیتیں ہیں اور انسان کے طبعی مزاج کے غلبے، فرشتوں کے اثر اور شیطانوں کے اثر اور دوسرے اسباب سے انسان کے دل میں خواطر پیدا ہوتے ہیں ان سب کا اثر اصل میں انسان کی اپنی جبلّت یا فطرت کے مطابق ہوتا ہے یا اس مناسبت کے مطابق ہوتا ہے جو انسان کی طبیعت کو ان کے اسباب کے ساتھ ہوتی ہے (یعنی انسان کے اندر جو استعداد موجود ہے، اصل میں بیرونی اسباب سے وہی اثر لیتی اور کام کرتی ہے) اب یہ کہنا بالکل صحیح ہوگا کہ انسان کے تمام کاموں اور خلقوں کا اصل مادہ انسان

---

[1] ۲۶ : ص ۲۶۱

کی طبیعت یا فطرت کے اندر موجود ہوتا ہے۔

عادت کی حقیقت :

"انسان جب ایک کام کو بار بار کرتا ہے تو وہ نفس کی عادت بن جاتی ہے، پھر وہ اسے آسانی سے کرسکتا ہے، اب اسے ان کاموں کے کرنے میں کسی سوچ بچار اور محنت اور تکلّف کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ انسان کا نفس ان کاموں کا اثر لے لیتا ہے اور ان کا رنگ قبول کر لیتا ہے اور یہ ظاہر ہے انسان بہت سے کاموں کے مجموعے سے جو اثر لیتا ہے اس (اثر) میں ان میں سے ایک ایک جنس کے ایک ایک کام کا اثر موجود ہوتا ہے۔ چاہے ایک حرکت کا اثر کتنا ہی باریک یا ہلکا کیوں نہ ہو اور ظاہر میں نظر نہ آتا ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان جب ایک دفعہ ایک کام کر رہا ہے تو اس کے ذہن میں اس کام کے نتیجے کے طور پر ایک نقطہ سا پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ نقطہ بہت ہی باریک ہوتا ہے اور نظر نہیں آتا، لیکن جب انسان وہی کام بار بار کرتا ہے تو نقطہ اتنا گہرا ہو جاتا ہے کہ آگے چل کر انسان کے لیے اس کام کا کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ زمین پر بیل گاڑی کے گزرنے سے ایک نشان پڑ جاتا ہے۔ جب گاڑی بار بار اس راہ سے گزرتی ہے تو گہرا راستہ بن جاتا ہے۔ اس کے بعد ان لکیروں پر چلنا اس گاڑی کے لیے آسان ہو جاتا ہے۔

عملی اور نفسی حالتیں[۱] :

عام لوگ جب کبھی رُوحانی کیفیت کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ وہ اس کے اظہار کے لیے عمل ہی کا ذکر کرتے ہیں جس کا تعلق اسی نفسی کیفیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ عمل اور نفسی حالت کا تعلق اتنا گہرا ہے کہ ساری نوعِ انسانی اسے محسوس کرتی ہے؛ چنانچہ دنیا کے ہر خطے میں اور ہر ایک قوم میں نفسی کیفیتوں کو عملوں ہی کے ذریعے سے ظاہر کیا جاتا ہے اور دونوں کو ایک ہی بتایا جاتا ہے۔ اس میں انسانیت کا کوئی طبقہ ایک دوسرے سے اختلاف نہیں رکھتا۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ یہ چیز انسانی نوع

---

[۱] ۲۶ : ۳۶۳

کا فطری خاصہ ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ جب انسانی خیال ایک کام کرنے کی طرف متوجہ ہوجاتا ہے اور انسان کی رُوحانی قوتیں اس خیال کے پیچھے چلنے لگتی ہیں تو وہ خیال خوشی محسوس کرتا ہے اور پھیل جاتا ہے' اور اگر رُوحانی قوتیں رُک جائیں اور اس خیال سے بل کر کام نہ کریں تو وہ خیال کمزور ہو جاتا ہے۔ گویا انسان کی رُوحانی کیفیت کی مدد سے انسان کا عملی ارادہ مضبوط ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد انسان جب وہ کام کر لیتا ہے تو اس خیال کا منبع (خواہ وہ ملکیت ہو یا بہیمیت) زیادہ قوت حاصل کر لیتا ہے اور اس منبع کا مخالف منبع کمزور ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر اس کام کے کرنے سے ملکیت کو قوت پہنچتی ہے تو بہیمیت کو نقصان پہنچتا ہے اور اگر حیوانی قوت کو زور حاصل ہو تو ملکیت کو صدمہ پہنچ جاتا ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم فرماتے ہیں کہ انسان کے نفس میں تمنا اور خواہش پیدا ہوتی ہے، پھر اس کے اعضاء اسے عمل میں لا کر اس کی تصدیق کر دیتے ہیں یا اسے عمل میں نہ لا کر اسے جُھٹلا دیتے ہیں۔

عمل اور اخلاق کا تلازم![1]

ہم عام بول چال میں انسان کے اخلاق کے ظاہر کرنے کے لیے اس کے چند کاموں کی طرف اشارہ کرتے ہیں' اور اخلاق کو ان کاموں سے ظاہر کرتے ہیں۔ اس طرح وہ عمل اور کام اس خاص خلق کے پہچاننے اور ظاہر کرنے کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔ مثلاً کوئی شخص کسی انسان کی نسبت یہ کہنا چاہے کہ وہ بہادر ہے تو وہ بہادری کو یوں ظاہر کرے گا کہ وہ شخص سختیاں سہہ لیتا ہے۔ اگر کسی کی سخاوت اور دریا دلی ظاہر کرنی ہو تو کہا جائے گا کہ وہ یُوں روپیہ خرچ کرتا ہے۔

اب اگر کوئی شخص اپنے اندر کوئی ایسا خلق پیدا کرنا چاہے جو پہلے سے اس کے اندر نہیں ہے تو اس کے لیے یہی راستہ ہے کہ وہ ایسے کام کرے جو وہ خلق ظاہر کرتا ہے اور وہ خاص کام توجہ اور کوشش کے ساتھ کرے جو اس خلق کے متعلّق ہیں اور ویسے کام کرنے والے بڑے بڑے لوگوں کو یاد کرے۔ پھر عمل ہی ایسی چیز ہے جس کے کرنے کے وقت مقرر کیے جا سکتے ہیں۔ یہی نظر آنے

[1] ۲۶: ص ۲۷۵

والی باتیں ہیں انہی پر غور ہو سکتا ہے۔ انہی کی پیروی کی جا سکتی ہے۔ یہی وہ باتیں ہیں جنہیں انسان اپنے اختیار اور ارادے سے کرتا ہے۔ اس لیے یہی ایک چیز ہے جس پر قانون کا نفاذ ہو سکتا ہے۔ خواہ وہ قانون انعام دینے کے متعلق ہو یا سزا دینے کے متعلق ہو۔

ہمارے عملوں پر ملاء اعلیٰ کا اثر![1]

ایک خاص قسم کے اعمال وہ ہیں جو ان رُوحانی حالتوں کے محتاج نہیں ہوتے ہیں جن سے وہ عام طور پر ظاہر یا صادر ہوتے ہیں وہ سیدھے ملاء اعلیٰ کے فرشتوں کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں ان کی اچھائی برائی کا سیدھا تعلق ملاء اعلیٰ ہی سے ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص اس قسم کے کام کرنے لگ جائے تو گویا وہ ملاء اعلیٰ کا الہام لے لیتا ہے اور اس سے وہ ان کے زیادہ قریب ہو جاتا ہے، ان کی سی حالت پیدا کر لیتا ہے اور ان کے نُور کی کرنیں سیدھی اس کے دل پر پڑنے لگتی ہیں۔

○

[1] ۲۶ : ص ۲۶۹

جزا و سزا

(اس دُنیا میں)

اِنسانی زندگی کے لمبے سلسلے میں اِنسان کو جس قدر جزاؤں (عملوں کے نتیجوں) سے واسطہ پڑتا ہے وہ اگرچہ انگنت ہیں لیکن انہیں دو قاعدوں میں لایا جا سکتا ہے۔

۱۔ انسانی نفس کا فیصلہ!

انسانی نفس کی ملکی قوتیں (مثلاً عقل) فیصلہ کرتی ہیں کہ فلاں کام جو بڑی محنت سے کیا گیا ہے یا فلاں خلق جو بڑی مشقت سے حاصل کیا گیا ہے ہمارے خلاف ہے۔ ان کا یہ فیصلہ انسان کے اندر حسرت اور افسوس پیدا کر دیتا ہے اور درد کی شکل میں محسوس ہونے لگتا ہے۔ کبھی کبھی اس فیصلے میں زیادہ قوت ہوتی ہے تو اسے خواب میں بھی ایسے واقعات دکھائی دیتے ہیں جن سے اسے درد پہنچتا ہے یا وہ توہین اور بے عزتی محسوس کرتا ہے۔

۲۔ ملاءِ اعلیٰ کی توجہ

اُونچے درجے کے فرشتوں (ملاءِ اعلیٰ) کے پاس انسانی نفس کی اچھی اور بُری حالتوں اور اچھے اور بُرے عملوں اور خلقوں کا مجموعہ جمع ہوتا رہتا ہے۔ وہ فرشتے اپنی پُوری طاقت اور ہمت کے ساتھ دُعا کرتے رہتے ہیں کہ فلاں فلاں لوگوں کو جنہوں نے اچھے کام کیے ہیں، نعمت اور کامیابی دی جائے اور فلاں فلاں لوگوں کو (جنہوں نے بُرے کام کیے ہیں) دُنیا میں عذاب دیا جائے چنانچہ ان کی دُعائیں قبول ہوتی ہیں تو انسانوں کی ان جماعتوں پر ان فرشتوں کی ہمتوں کا اثر پڑتا ہے۔ اور جس طرح ان فرشتوں کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسانوں کی ضرورت کے مطابق علم نازل

ہوتا ہے، اسی طرح ان فرشتوں کی دُعاؤں کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے پسندیدگی یا ناپسندیدگی نازل ہوتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس جماعت میں تکلیف دینے والے یا راحت پہنچانے والے واقعات پیش آنے لگتے ہیں۔

ان دونوں قاعدوں کے اثر کو روکنے والی چیزیں

ان دونوں سببوں یعنی انسان کی ذاتی مَلکیّت اور اُونچے درجے کے فرشتوں کے اثر ظاہر ہونے میں بعض چیزیں رکاوٹ بن جاتی ہیں، اسی لیے ان کا اثر ایک وقت تک ظاہر نہیں ہوتا۔ پہلے قاعدے کے اثر کو روکنے والی چیز انسان کی مَلکیّت کی کمزوری اور بَہیمیّت کا زور والا ہونا ہے۔ کبھی بَہیمیّت اتنے زور کی ہوجاتی ہے کہ انسان نِرا ڈنگر بن جاتا ہے۔ اس حالت میں ان تکلیفوں کو محسوس نہیں کرتا جو مَلکیّت کے خلاف کام کرنے سے ہوتی ہیں۔ جب انسان حیوانیت کے غلاف سے نکل آئے گا اور اس کے اردگرد کے حالات سے اس کی حیوانیت کو جو مدد پہنچتی ہے، وہ گھٹ جائے گی اور مَلکیّت کے چمتکار ظاہر ہوں گے تو آہستہ آہستہ عذاب یا آرام پائے گا۔

دُوسرے قاعدے کو روکنے والی ایک چیز ہے اور وہ یہ کہ ایسے قدرتی اسباب جمع ہوجائیں جو اس کی جزا کے خلاف ہوں، اس وقت پر قدرتی اسباب کا حکم چلتا رہتا ہے۔ کیونکہ دُنیا میں علّت و معلول کا سلسلہ جاری رہنا سُنّت اللہ ہے۔ جیسے ایک بدمست حاکم کو سزا ملنی چاہیے، لیکن اس امر کے پیشِ نظر کہ اسے سزا ملنے سے معاشرہ انسانی میں خلل نہ پڑ جائے اس کی سزا وقتی طور پر ملتوی کردی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ وقت آجاتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان فرشتوں کے فیصلے کے چلنے کے لیے مقرر کر رکھا تھا۔ یعنی قدرتی اسباب اپنا کام کرچکے ہیں اور ان کی قوت ختم ہوجاتی ہے، اس وقت انسان کے کاموں کا نتیجہ جو جمع ہو رہا تھا یکلخت زور سے برس پڑتا ہے۔ یہی مطلب اس آیت کا ہے: لکلّ اُمّۃ اجل اذا جاء اجلھم فلا یستاخرون ساعۃ ولا یستقدمون (یعنی ہر ایک قوم کے گرنے کا ایک وقت مقرر ہے جب وہ آجاتا ہے اس وقت ایک گھڑی پیچھے ہوسکتی ہے نہ ایک گھڑی آگے)

باب ۱۹

نسمہ اور نفس ناطقہ

نسمہ[1]:

جسمِ انسانی میں ایک لطیف بخار موجود ہے جو انسان کے چاروں اخلاط کے نچوڑ (خلاصہ (Essence) سے پیدا ہوتا ہے، یہ چار اخلاط سودا، صفرا، بلغم اور خُون ہیں، لیکن ان میں خُون کا حِصّہ نسبتاً زیادہ ہے ـــــ چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ لطیف بخار خُون کے نچوڑ سے بنتا ہے۔ یہ چاروں اخلاط عناصر اربعہ (یعنی ہوا، مٹّی، پانی اور آگ) سے بنتے ہیں۔ یہ بُخار جو ایک سفید دھند یا کُہر کی طرح ہے تمام کثیف جسم میں پھیلا رہتا ہے اور جسم کے ہر حِصّہ کو اپنے مخصوص افعال کی انجام دہی کے لیے حرکت میں رکھتا ہے۔

حکماء اور اطباء سے یہ حقیقت مخفی نہیں کہ وقت کے جتنے حِصّے تک یہ بخار کسی جاندار جسم میں رہتا ہے، وہ جاندار بقیدِ حیات رہتا ہے، اس لطیف بُخار کو ہم "نسمہ" کہتے ہیں۔ جسم میں اس کی مثال وہی ہے جو گلاب کے پھُول میں عرق گلاب یا کوئلہ میں آنچ کی ہے لیکن یہ رُوح ادنےٰ درجہ کی ہے۔

انسانی نسمہ کی ایک خوبی یہ ہے کہ قوّتِ ذائقہ نہ ہوتے ہُوئے بھی وہ چکھ سکتا ہے اور کانوں کے بغیر سُن بھی سکتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ نسمہ میں ایک اجمالی حِس موجود ہے، جسے "حِسِ مشترک" کہا جاتا ہے۔ یہ گویا حواسِ خمسہ کا نچوڑ ہے۔ اس کے ذریعے انسان کے حواسِ خمسہ میں سے ہر حِس محض اپنی قوّتِ متخیلہ سے اشیاء کا پہلے ہی ادراک کر لیتی ہے۔ مثلاً ذائقہ کی قوّتِ متخیلہ یہ ہے

[1] ۱۴ : صـ ۲۷

کہ جونہی انسان کھانے کی کسی لذیذ چیز کو دیکھتا ہے اور بغیر اسے چکھے محض مشاہدے سے ہی اس کا دہن لعاب سے بھر جاتا ہے۔

(ب) نفسِ ناطقہ:[1]

نفسِ ناطقہ وہ شخصی صورت ہے جس کے باعث فردِ انسانی ایک خاص فرد سمجھا جاتا ہے۔ صورتوں کی خاصیت یہ ہوتی ہے کہ وہ مناسب ہیولوں سے تعلق رکھتی ہیں اور یہ مناسب ہیولے ایسے ہونے چاہئیں جو ان صورتوں کو صحیح طور پر نقش کر سکیں۔ کیونکہ نفس ناطقہ نہایت صاف اور لطیف صورت ہے، اس لیے سوائے اس کے کوئی چارۂ کار نہیں کہ وہ نہایت لطیف جسم سے تعلق رکھے۔ بایں طور کہ یہ لطیف جسم اپنے میں وہ اعتدال رکھتا ہو جو روح حقیقی (نفسِ ناطقہ) سے مماثلت میں قریب تر ہو تاکہ وہ روح اس میں اپنا بھرپور جلوہ دکھا سکے۔ نسمہ چونکہ نہایت لطیف اور معتدل ہوتا ہے اس لیے روحِ حقیقی سے تعلق قائم کرنے کا بہمہ وجوہ اہل ہے۔

موت کے بعد انسان کا جسم، جسمِ خاکی گل سڑ کر فنا ہو جاتا ہے لیکن روح کا تعلق نسمہ سے ہے، جو باطل نہیں ہوتا۔ چونکہ اگر یہ باطل ہو جائے تو پھر انسان کو اپنے اعمال کی جزا و سزا کس طرح ملے گی؟ نسمہ سے علیحدہ ہو کر خالی نفس عذاب یا ثواب کے نہ لائق ہے نہ اس کا متحمل ہی ہو سکتا ہے۔ نیز یہ حکمتِ الٰہی کے سراسر خلاف ہو گا کہ محض نفس کو رنج یا راحت پہنچائی جائے۔ اسے یوں سمجھا جائے کہ جب جسم باطل ہو جاتا ہے یعنی روح اس سے رحلت اختیار کر لیتی ہے تو وہ خارجی اثرات سے متاثر نہیں ہوتا یعنی نہ اسے بخار آتا ہے، نہ دوسری قسم کا عارضہ لاحق ہوتا ہے اور نہ ہی اُسے کوئی پھوڑا پھنسی نکلتی ہے، نہ وہ مسرت و بہجت و سرور سے متاثر ہوتا ہے اور نہ رنج و الم سے۔ خدا کی حکمت یہی ہے کہ وہ اپنی مخلوق کو کسی ایسے امر کی بجاآوری کے لیے مجبور نہیں کرتا جو اس کی جبلت میں سرے سے داخل ہی نہ ہو۔

---

[1] ۱۴: ص ۲۷۲، ۲۷۳

نفسِ ناطقہ کا ایک جبلی تقاضا یہ ہے کہ اس کا تعلق جسم کے ساتھ ویسا ہی رہے جیسا معدنی، نباتاتی، حیوانی اور انسانی صُورت کا تعلق جسم کے ساتھ رہتا ہے۔ بعداز مرگ نسمہ جسم کی تمام قلبی اور دماغی صلاحیتوں کو اپنے ہوائی جوہر میں جُوں کا تُوں قائم رکھتا ہے۔

نسمہ (رُوح ہوائی) اور نفس ناطقہ کا تعلّق

نسمہ عبارت ہے انسان کی رُوح ہوائی سے اور رُوح ہوائی کا مطلب یہ ہے کہ یہ رُوح جسم میں طبعی عناصر کے عمل اور ردِّ عمل سے پیدا ہوتی ہے۔

اس نسمہ اور رُوح ہوائی سے اُوپر انسان میں ایک اور چیز بھی ہے جسے نفسِ ناطقہ کہتے ہیں اور جو نسمہ پر تصرّف کرتا ہے۔

نفس ناطقہ اس حالت میں جب کہ وہ نسمہ پر تصرّف کر رہا ہوتا ہے دو رجحان رکھتا ہے:

بہیمیت :

ایک رجحان انسان کو بھوک، پیاس، شہوت، غضب، حسد اور خوشی کے جبلی تقاضوں کی طرف اس طرح مائل کر دیتا ہے کہ انسان، انسان نہیں بلکہ حیوان ہو جاتا ہے۔

ملکیت :

نفسِ ناطقہ کا دُوسرا رجحان انسان کو فرشتوں کی صف میں لا کھڑا کرتا ہے۔ اس حالت میں وہ حیوانی تقاضوں سے رہائی حاصل کر لیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس مادی عالم سے اُوپر جو عالم موجود ہے وہاں سے اس پر انس و سرور کا نزول ہوتا ہے۔

باب ۲۰

رُوح

اِس کائنات میں جتنے بھی نفوس ہیں ان کی تین قسمیں ہیں :

۱۔ وہ نفوس جو خالص مادی ہیں اور ٹھوس اشیاء کی طرح نسے انہیں محسوس کیا جاسکتا ہے۔ اصطلاحی الفاظ میں ان میں مادیت سے تجرد (Abstraction from Physicalism) کم سے کم ہے یا نہیں ہے۔ یہی عالمِ شہادت (Physical Universe) ہے۔

۲۔ وہ نفوس جو تجرد عن المادیت سے سب سے زیادہ قریب (اقرب بتجرد) ہیں۔ یعنی ان کا مادی وجود نہ ہونے کے برابر ہے اور انہیں محسوس نہیں کیا جاسکتا۔ انہیں ارواح کہتے ہیں۔

۳۔ جو نفوس (Entities) ان دونوں کے مابین ہیں انہیں "مثال" کہتے ہیں۔

حضرت مولانا عبیدُاللہ سندھیؒ اس موضوع پر شاہ صاحب کی یُوں ترجمانی فرماتے ہیں۔

انسانی رُوح :

" انسانی رُوح دراصل انسان اکبر کا عکس ہے جو حظیرۃ القدس میں موجُود ہے۔ یہ عکس سب سے پہلے عالمِ مثال میں پیدا ہوتا ہے۔ اس میں اِن سب چیزوں کا نمونہ آجاتا ہے جو" انسان اکبر" سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے علاوہ حظیرۃ القدس کے فرشتوں کی رُوحانی طاقت کا بھی پرتو آجاتا ہے۔ ستاروں اور سیاروں کی جو حالتیں کائنات پر اثر ڈالتی ہیں، ان کا عکس بھی موجود ہوتا ہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ "انسانِ اکبر" کے دل پر جو تجلی الٰہی پڑتی ہے اس کا بھی عکس آجاتا ہے چاہے وہ چھوٹا سا ہی کیوں نہ ہو مگر آتا ضرور ہے۔

نسمہ اور اس کا روح سے تعلّق :

جب انسان کی رُوح کا عکس عالمِ مثال کے تختے (کاغذ) پر بیٹھ جاتا ہے" اسے "ملکوتی رُوح" کہا جاتا

ہے۔ پھر جسمانی دُنیا میں انسانی بدن کے ذریعے ایک لطیف ہوا تیار کی جاتی ہے جو اس ملکوتی رُوح کے لیے سواری (مطیّہ) بن جاتی ہے۔ وہ ہوا جو جسمانیت کا خلاصہ ہوتی ہے اور ملکوتی رُوح کا جسم یا "سواری" بنتی ہے اسے "رُوحِ حیوانی" کہا جاتا ہے۔ یہ رُوحِ حیوانی، نہ ملکوتی رُوح کے ساتھ پُوری پُوری مطابقت رکھتی ہے نہ جسمِ انسانی کے ساتھ، بلکہ تیسری چیز ہوتی ہے۔ اسے "نسمہ" کہا جاتا ہے۔

نفسِ ناطقہ :

ملکوتی روح کا دُوسرا نام نفس ناطقہ بھی ہے۔ جس طرح "روح حیوانی" ملکوتی روح کی سواری ہے اسی طرح انسانی جسم حیوانی رُوح کا گھوڑا یا سواری ہے۔ جدیا جسم سے علیٰحدہ ہونے کے بعد رُوح حیوانی، اپنی ہستی کو محفوظ رکھ سکتی ہے۔ اس کی اندرونی طاقتوں کی ترقی اور ان کے نتیجوں کا نام ہمارے اعمال کی جزا یا سزا رکھا گیا ہے۔"

روح کی حقیقت پر شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں سیر حاصل بحث کی ہے۔ ذیل میں ان کی تحریر کا ایک طویل اقتباس[1] درج کیا جاتا ہے۔ غالباً اس سے بہتر الفاظ میں رُوح کی حقیقت بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔

رُوح کی حقیقت

"غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے بدن میں قلب کے ذریعے سے ایک لطیف بخار پیدا ہوتا ہے۔ جس میں بدن کے تمام خلطوں کا خلاصہ آجاتا ہے اس میں محسوس کرنے اور ہلنے جلنے کی طاقت بھی ہوتی ہے اور بدن کے اندر جو قوتیں تدبیر کرتی ہیں انہیں بھی یہ بخار سنبھال سکتا ہے۔ اطباء اپنی کتابوں میں اسی روح کا ذکر کیا کرتے ہیں۔ طبی تجربے سے بھی یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ انسان کے کاموں پر اس بخار کے لطیف یا کثیف ہونے کا بڑا اثر ہوتا ہے۔ ایسے ہی انسان کے بدن کے ایک

[1] ص ۲۶ — ۱۵۰

ایک عضو کو بیماری آتی ہے اور اس بخار کے پیدا ہونے کو جو چیز روکتی ہے اس کا پیدا اثر یہ ہوتا ہے کہ اس بخار کے کام پریشان ہو جاتے ہیں۔ یعنی جتنی آفتیں انسان پر آتی ہیں وہ اس بخار کے کام کو بے قاعدہ بنا دیتی ہیں۔ جب تک یہ بخار باقاعدہ پیدا ہوتا رہتا ہے، زندگی قائم رہتی ہے اور جب یہ بخار پیدا نہیں ہوتا بلکہ تحلیل ہو جاتا ہے تو انسان مر جاتا ہے۔

اِنسان زیادہ گہرا غور نہ کرے تو اس بخار ہی کو روح کہتا ہے لیکن زیادہ غور کیا جائے تو یہ بخار روح کا نچلا طبقہ قرار پائے گا۔ اس کی مثال ہمارے بدن میں ایسی ہے جیسے گلاب کے اندر گلاب کا عرق یا کوئلے کے اندر آگ۔ جب اس سے بھی زیادہ گہری نظر سے دیکھا جائے تو ظاہر ہوگا کہ یہ رُوح حقیقی رُوح کے لیے سواری کا کام دیتی ہے یا اس کے لیے مادے کا کام دیتی ہے جس کے ساتھ تعلق پیدا کر کے ہی وہ کام کر سکتی ہے۔

اس حقیقی روح پر یوں غور ہو سکتا ہے کہ ایک بچے کو دیکھتے ہیں کہ وہ جوان ہوتا ہے، پھر بوڑھا ہو جاتا ہے۔ اس کی بدنی قوتیں اور ان سے پیدا ہونے والی رُوح دبخاریا نسمہ، ہزارہا مرتبہ بدلتا رہتا ہے۔ بچہ ایک وقت میں چھوٹا ہوتا ہے، پھر بڑا ہوتا ہے کبھی اس کا رنگ سفید ہوتا ہے کبھی سیاہی مائل۔ وہ ایک وقت میں جاہل ہوتا ہے اور دُوسرے وقت میں عالم۔ اسی طرح اور بہت سی حقیقتیں ہیں جو ایک دُوسرے کے مقابلہ میں آتی ہیں اور وہ سب انسان میں کسی نہ کسی وقت پائی جاتی ہیں۔ ان صفتوں کی تبدیلی ہوتے ہُوئے بھی انسان ہمیشہ ایک ہی سمجھا جاتا ہے اگر ہم زیادہ گہرید تو کہنا پڑتا ہے کہ تبدیلیاں ہوتے ہُوئے بھی بچہ وہی کا وہی رہتا ہے یعنی صفتیں بدلتی رہتی ہیں مگر بچہ وہی کا وہی رہتا ہے۔ اس لیے یہ "بدلنے والی صفتیں" اور "بچہ" ایک نہیں ہو سکتے۔ بلکہ بچہ اور ہے اور صفتیں اور ہیں اب ہماری رائے یہ ہے کہ جس

چیز سے انسان کی یہ اکائی قائم ہے وہ یہ لطیف بخار تو ہو نہیں سکتا اور نہ وہ یہ بدن ہو سکتا ہے بلکہ حقیقی روح ایک غیر مرکب چیز ہے جو ایک نُورانی نقطہ ہے۔ اس کا طرز اور انداز جسمانی طرز اور انداز سے بالکل الگ ہے۔

جسمانی چیزوں میں، بعض اپنی ذات سے قائم ہیں، انہیں جوہر کہتے ہیں، بعض دوسری چیزوں کے ساتھ قائم ہیں انہیں عرض کہتے ہیں، یہ حقیقی رُوح جسمانی جوہر اور عرض سے الگ ہی کوئی چیز ہے۔ یہ روح جس حالت میں چھوٹے کے ساتھ ہے اسی حالت میں بڑے کے ساتھ ہے اور جس حالت میں سیاہ کے ساتھ ہے اسی حالت میں سفید کے ساتھ ہے۔ غرض ہر حالت میں اس کا تعلق ایک جیسا ہی ہے۔ اس روح کا سیدھا تعلق روح ہوائی کے ساتھ ہے اور روح ہوائی کا تعلق بدن کے ساتھ ہے۔

حقیقی روح اصل میں ایک سوراخ ہے جس میں سے اُوپر کے عالم (عالمِ قدس) کی چیزیں رُوح ہوائی یا نسمے پر اس کی طاقت کے مطابق اُترتی ہیں۔ پس جس قدر تبدیلی ہمیں انسان میں نظر آتی ہے اس کا اصل سبب اس کا بدن ہے، جیسے جب دھوبی دھوپ میں کپڑا دھوتا ہے تو کپڑے کا رنگ تو سفید ہو جاتا ہے لیکن دھوبی کا رنگ سیاہ پڑ جاتا ہے۔ گویا سُورج کی تاثیر کپڑے اور دھوبی پر ان کی اپنی اپنی استعداد (قابلیت) کے مطابق پڑتی ہے۔"

ملکیت و روح اور بہیمیت[1]:

نسمہ اصل رُوح اور مادی بدن کے درمیان ایک چیز ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس میں دونوں قوّتیں ہوں۔ چنانچہ اس میں ایک قسم کی قوتوں کا رُخ رُوح الٰہی کی طرف ہے، اسے ملکیت (فرشتہ پن) کہتے ہیں اور دُوسری قسم کی قوّتوں کا رُخ مادی بدن کی طرف ہے۔ اس رُخ کو بہیمیت

---

[1] ۲۶ : ص ۱۵۴

(حیوانیت) کہتے ہیں۔

روح کی اور حقیقت کیا ہے؟ اس کے متعلق ہم یہاں زیادہ بیان کرنا نہیں چاہتے۔ ان باتوں کو مان ہی لینا چاہیئے اور جو نتیجے ہم پیدا کرنا چاہیں انہیں سمجھتے رہنا چاہیئے یہاں تک کہ اس علم سے ایک اور اونچے درجے کے علم میں ان باتوں پر سے پردہ اٹھا دیا جائے۔

رُوحِ اعظم[۱]:

"یاد رکھنا چاہیئے کہ انسانی رُوحوں کے لیے عالمِ مثال میں ایک ایسی جگہ (Pole) ہے جس کی طرف یہ رُوحیں اسی طرح کھنچ کر جاتی ہیں جیسے لوہا مقناطیس کی طرف کھنچتا ہے۔ اس جگہ کا نام "حظیرۃ القدس" ہے۔ یہ ان سب انسانی رُوحوں کے جمع ہونے کا مقام ہے جو جسم کے لباس سے الگ ہو جاتی ہیں اور اس مجمع کا مرکز "روحِ اعظم" ہے جس کی تعریف میں رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے مونہوں اور بہت سی زبانوں اور بہت سی بولیوں کا ذکر فرمایا ہے۔ یہ رُوحِ اعظم حقیقت میں عالمِ مثال کے آئینے میں مکمّل نوعِ انسانی کی ایک عکسی تصویر ہے اور اس عالم کو کہیں کہیں "ذکر" کے لفظ سے بھی ظاہر کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں ایک ہی چیز کے نام ہیں۔ عالمِ مثال حکماء کی اصطلاح ہے اور ذکر اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والی شریعتوں کا حکم ہے۔ اس جگہ پر متبنی رُوحیں جمع ہوتی ہیں ان کے وہ تمام احکام (Attributes) جو انفرادی خصوصیتوں سے پیدا ہوئے تھے وہ قطعی طور پر فنا ہو جاتے ہیں۔ یہاں فنا سے ان احکام کا چھپنا (Dormancy) مُراد ہے۔ ان کی ہستی کا گُم ہو جانا مُراد نہیں ہے۔ جس طرح طبیعی حکیم (Physicist) بہت بڑی تحقیق کے بعد اس نقطے پر پہنچے ہیں کہ مادّے کا ایک ذرہ بھی کبھی ضائع نہیں ہوتا بلکہ ذرّات بٹ کر قوت کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ بالکل اسی طرح رُوحانی حکماؑ (Phychist) کی رائے ہے کہ انسانیت کا ایک ذرّہ بھی ضائع نہیں ہوتا بلکہ رفتہ رفتہ ایک ایک ذرّے کی شخصیت

---

[۱] ۲۶ : ص ۳۷۷

روحِ اعظم کی اجتماعیّت میں مِل جاتی ہے۔ اس حقیقت کو جاننے کے بعد ان کے الفاظ کی شرح کرنا آسان ہے اور جو احکام نوع سے پیدا ہوتے ہیں یا ایسے احکام جس میں نوع کی حالت غالب ہوتی ہے اور فردیت کی جبلّت مغلوب ہوتی ہے، فقط وہی احکام انسانی روح پر اس موقع میں پائے جاتے ہیں[۱]"۔

اس رُوح کی تعریف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا ہے کہ اس کے بہت سے چہرے اور بہت سی زبانیں ہیں۔ اسے انسانِ اکبر یا امام نوعِ انسانی بھی کہتے ہیں۔ یہی رُوح تمام انسانی ارواح کا منبع و مخزن ہے۔ اس کی تشریح فرماتے ہوئے حجۃ اللہ البالغہ (الجزء اوّل) میں شاہ صاحب سُورج کی مثال دیتے ہیں کہ جس طرح روشنی کی شعاعیں آفتاب سے پھُوٹ پھُوٹ کر نکلتی ہیں اور واپس سینۂ آفتاب میں سمٹ جاتی ہیں بعینہٖ اسی طرح اس روحِ اعظم سے تمام جزوی ارواح پھُوٹ پھُوٹ کر مختلف افراد کی شکل میں نکلتی ہیں اور دُنیا میں اپنا کام پُورا کر کے واپس "رُوح الاعظم" میں آن سماتی ہیں۔ اس کے ذریعے ارواحِ مختلفہ کا تعلق اللہ تعالےٰ سے پیدا ہوتا ہے۔ حظیرۃ القدس اس کا مقام ہے۔ قیامت کے دن یہ خود بخود تمام ارواح کو اپنی طرف اس طرح سے کھینچ لے گی جیسے مقناطیس لوہے کو کھینچتا ہے۔

ملکوتی رُوح[۲]:

"حظیرۃ القدس میں نوعِ انسانی کا امام ہے جس کو امام النوع یا انسانِ کبیر کہا جاتا ہے۔ جب خدائے دوجہان نے نوعِ انسان کو پیدا کرنے کا ارادہ فرمایا تو اس نوعِ انساں کے امام کے بیشمار عکس ظاہر ہوئے۔ بعینہٖ اس طرح جس طرح آئینہ میں ہمارے عکس ظاہر ہوتے ہیں۔ ان عکوس میں انسانِ کبیر کی تمام صفات کے عکس بھی چھلک اُٹھے اور نہ صرف یہی بلکہ حظیرۃ القدس کے ملائکہ اور نچلے طبقہ کے ملائکہ کی رُوحانی طاقت کے عکس بھی ان میں ظاہر ہوئے۔ علاوہ ازیں ان ستاروں کے

---

[۱] ۲۶ : ص ۲۷۷ — [۲] ۱۴ : ص ۲۹۴

عکوس بھی جو اشیاء کائنات پر اپنا اثر مرتب کرتے ہیں۔

اسی طرح اللہ کی اس تجلی کا عکس بھی ان عکوس میں آگیا جو انسانِ کبیر کے آئینہ قلب پر جھلملاتی ہے۔ ان عکوس کو ملکوتی رُوح کہا جاتا ہے۔ اور یہ ملکوتی رُوح ہر انسان میں جُدا جُدا ہوتی ہے۔

پھر ایک مدّت مدید کے بعد ملکوتی ارواح کے عکوس عالمِ مثال میں رُونما ہوتے۔ ارواح ملکوتی اور عالمِ مثال کے عکسوں میں بس اتنا ہی فرق ہے جتنا ایک ہی شبیہ کی دو مختلف یعنی بڑی اور چھوٹی تصویروں میں ہوتا ہے۔ ان کا آپس میں ایسا ہی تعلق ہے جیسے رُوح اور جسم کا۔ عالمِ مثال کا عکس ملکوتی رُوح کا جسم ہوگا اور ملکوتی رُوح اس عالمِ مثال کا رُوح ہوگا۔

انسانی نسمہ سے عالمِ مثال میں پیدا شدہ نُورانی روح اس طرح منسلک ہو جاتی ہے جس طرح سورج کا رُخ آئینہ سے منسلک ہو جاتا ہے۔ اب یہ نورانی روح ہوائے لطیف (نسمہ) میں اثر کرے گا اور ہوائے لطیف (نسمہ) اس نُورانی رُوح میں اثر کرے گا۔ اس وقت اس نُورانی روح کو (نفسِ ناطقہ) کہا جاتا ہے اور اس ہوائے لطیف کو اس نُورانی روح کا جسم، ان نُورانی رُوح کو نسمہ کی روح سمجھنا چاہیئے۔ یہ دونوں غیر منفک ہیں۔ یہ دُنیا ہو یا وہ دُنیا، جنّت ہو یا جہنّم بہر طور کہیں بھی ایک دُوسرے سے جُدا نہ ہوں گے۔"

باب ۲۱

موت کی حقیقت

انسان کے اندر تین چیزیں ہیں :

۱۔ بدنِ انسانی

۲۔ نسمہ

۳۔ رُوحِ انسانی یا نفسِ ناطقہ

بدن مادّی چیز ہے، نسمہ نیم مادّی اور رُوح غیر مادّی۔

بدن عناصرِ مادیہ سے بنتا ہے۔ نسمہ اس کے اندر حرارتِ غریزی ہے جس سے اطبا بحث کرتے ہیں اور رُوح عالمِ رُوحانیت کی چیز ہے۔ قرآن مجید میں ہے :

" قُلِ الروح من اَمرِ رَبّی "[۱]

(اے نبیؐ! کہہ دیجیے کہ رُوح میرے رب کے امر میں سے ہے)۔

روحِ انسانی کا مطیّہ (سواری) نسمہ ہے اور نسمہ کا مطیہ بدنِ انسانی ہے۔ رُوح نسمہ کو اور نسمہ بدن کو حکم دیتے ہیں۔

مرنے کے بعد نسمہ ضعیف ہو جاتا ہے۔ وہ بدن کو حرکت نہیں دے سکتا۔ ہم اسے موت کہتے ہیں، ورنہ نسمہ موجود رہتا ہے۔ جیسے شیشی سے ہوا چُوس لیں تو اس میں کچھ نہ کچھ مقدار میں ہوا ضرور باقی رہتی ہے۔ اگر بالکل ہوا نہ رہے تو شیشی ٹوٹ جائے گی۔ موت بدنِ انسانی کی نسمہ اور رُوح سے جُدائی کا نام ہے۔

---

[۱] بنی اسرائیل : ۸۵

موت سے بدن میں فتور آجاتا ہے اور وہ مٹی میں مل جاتا ہے۔ لیکن نسمہ اور رُوح الٰہی موجود رہتے ہیں۔ نسمہ عالم مثال میں پہنچ جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نسمہ میں قوائے مثالیہ داخل کرکے اسے تقویت دے دیتے ہیں جس سے رُوحِ انسانی بطور سواری کے کام لیتی ہے اور آگے نسمہ کی ترقی ہوتی رہتی ہے۔ نسمہ میں وہ تمام ملکات اور صفات موجود ہوتے ہیں یا ان افعال کے اثرات موجود ہوتے ہیں جو بدنِ انسانی کے ساتھ مل کر اس نے کیے تھے۔ جیسے ایک کاتب میں لکھنے کی اِستعداد ہوتی ہے۔ لکھنے کا آلہ ہاتھ ہے، اگر ہاتھ خدانخواستہ کٹ جائے پھر بھی لکھنے کی استعداد کاتب کے اندر بالقوۃ موجود رہتی ہے۔ (بالفعل نہیں رہتی)

چنانچہ تمام نیک افعال کے اثرات نسمہ کے اندر موجود رہتے ہیں اور انھی کی وجہ سے راحت اور رنج پہنچتا ہے۔ یہ عالم برزخ ہے، اس سے آگے ایک منزل ایسی آئے گی جب یہ نسمہ بھی رُوح سے جُدا ہو جائے گا اور رُوح پھر آگے چلے گی اور اس طرح سے رُوحِ انسانی کی ترقی ہوگی (رُوح کے اندر نسمہ کی تمام صفات لطیف تر ہو کر سرایت کر جائے گی)۔ رُوح مزید ترقی کرے گی، مگر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس سے آگے میں کچھ بتلانا نہیں چاہتا (لست اشیر الیہ)۔

موت کیا ہے؟

شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں:[1]

"یہ بات ہمارے صحیح وجدانی علم سے ثابت ہو چکی ہے کہ موت کے وقت نسمہ بدن سے جُدا ہو جاتا ہے اس لیے کہ بدن میں یہ طاقت ہی نہیں رہتی کہ وہ نسمے کو پیدا کر سکے۔ موت کے وقت حقیقی رُوح (رُوحِ قدسی) نسمے سے جُدا نہیں ہوتی۔ اگر اتفاق سے انسان ایسی بیماریوں کا شکار ہو جائے جس سے نسمہ یا رُوح ہوائی گھٹتی رہے تو بھی تھوڑی

---

[1] ج ۲۶ : ص ۱۵۲

سی مقدار باقی رہ جاتی ہے جس کے ساتھ رُوحِ الٰہی یا رُوحِ قدسی کا تعلق قائم رہتا ہے اور اس طرح انسان کی انسانیت محفوظ رہتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے شیشی میں سے ہوا چوس کر نکال لی جاوے، تو اس طرح چوس کر نکالنے کی بھی ایک حد ہے اِس سے زیادہ نہیں نکل سکے گی۔ جب اتنی چوسی جائے کہ شیشی ٹوٹ جائے تو بھی ہوا کی تھوڑی سی مقدار اس کے اندر باقی رہ جاتی ہے۔ یہ ہوا کی طبیعت کا تقاضا ہے۔ اسی طرح نسمے کی طبیعی خاصیت یہ ہے کہ وہ گھٹتا گھٹتا بہت گھٹ جاتا ہے (تحلیل ہو جاتا ہے) لیکن پھر بھی اتنا سا جز یا حصہ باقی رہ جاتا ہے جس کے ساتھ رُوحِ حقیقی کا تعلق قائم رہتا ہے۔

موت کے بعد کی حالت :

جب انسان مرجاتا ہے یعنی نسمہ بدن سے جُدا ہو جاتا ہے تو یہ گویا اس کی نئی پیدائش ہوتی ہے یعنی عالمِ مثال کے اس طبقے میں جہاں وہ اب جاتا ہے، اسے نئی شکل میں ڈھالا جاتا ہے۔ اب رُوحِ الٰہی عالمِ مثال کی قوتوں کی مدد سے نسمے کی باقی رہی ہُوئی قوت کو طاقت بخشتی ہے۔ جس کے سبب سے حواس کا مجموعہ دیکھنے کی طاقت، سننے کی قوت اور بولنے کی طاقت کام دینے لگتی ہیں (مثالی قوت سے وہ چیز مراد ہے جو مادّے اور غیر مادّے کے بیچ میں ہے اور ساری کائنات میں ایک چیز کی طرح پھیلی ہُوئی ہے)، اس وقت نسمہ عالمِ مثال کی قوتوں کی مدد سے انسان کے کاموں کے ان نتیجوں کے اثر کے مطابق جو نسمے میں محفوظ ہوتے ہیں، روشن یا سیاہ لباس اختیار کر لیتا ہے۔ یہ لباس گویا مادّی بدن کی جگہ کام دیتا ہے۔ اس مثالی جسد (جسم) سے قبر و حشر کے عجیب عجیب واقعات پیدا ہونے لگتے ہیں۔ پھر جب صور پھونکا جائے گا جس کا مطلب یہ لینا چاہیئے کہ خُدا تعالےٰ کا جو صورتیں پیدا کرتا ہے ایک فیض جاری ہو گا۔ اس فیض کی طرح جو پیدائش شروع کرتے وقت جاری ہوا تھا۔ اسی قسم کا فیض اب محشر میں جاری ہوگا۔

اس فیض کے اثر سے رُوحِ الٰہی ایک پُورا جسمانی لباس حاصل کرے گی یا ایسا لباس ہوگا جس میں مثالی اور جسمانی دونوں قسم کی قوتیں برابر کام کر رہی ہوں گی۔ اس وقت وہ سب باتیں پیش آئیں گی جن کی حضرت محمد رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے۔"

عالمِ برزخ:[1]

"جب انسان طبیعی موت مرجاتا ہے تو رُوحِ طبیعی کا اتنا حِصّہ جو اس کی سواری بن سکتا ہے اپنے ساتھ لے جاتا ہے اور اپنے باقی علوم اور حالات اور ملکات کے ساتھ جو ان میں منطبع ہوتے ہیں، عالمِ برزخ میں رہتا ہے اور یہ اس کے لیے اس سوار کی مانند ہوتا ہے جس سے گھوڑا چھن گیا ہو یا اس کاتب کی مانند جس کا ہاتھ کٹ گیا ہو (اب اپنی) اصل ہیئت اور اوصاف کے ساتھ یہی انسانی شخص ہے سوائے اس کے کہ اس کے (مادی) ہاتھ پاؤں نہیں ہیں اور دُوسرا فرق یہ ہے کہ وہ اپنے علمی قویٰ میں ملاءِ اعلیٰ (کی طرف سے آنے والے) پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے (الہامات) خواب کی طرح دیکھتا ہے اور اس کی قوتِ متخیلہ میں گوارا و ناگوار واقعات کی شکلیں متمثل ہوتی رہتی ہیں۔ کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ مثالی قوتوں میں سے بعض قوتوں کا اس پر انکشاف ہوتا ہے۔ (چنانچہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ)

"ارواح الشھداء فی اجواف طیر خضر"

(شہداء کی رُوحیں سبز پرندوں کے ہیولیٰ میں ہوتی ہیں)

یہ نکتہ سمجھ لینا چاہیئے کہ دُنیاوی زندگی میں انسان کے قوائے طبیعیہ (انسانی) جبلت کے مطابق مادیات کی طرف متوجہ رہتے ہیں کیونکہ اس کا نظامِ معیشت کھانے پینے ہی پر مشتمل ہے، لیکن عالمِ برزخ میں اس کے علمی اور عملی قویٰ کی توجہ عالمِ مثال کی طرف ہو جاتی ہے، بلکہ قوائے مثالیہ سے زیادہ مستفید ہوتی ہے کیونکہ وہ قوتِ خیالیہ ہے اور اس کے اندر جو اس کے

---

[1] ۱۱: سطعہ ۲۵

ملکات مستقر ہوتے ہیں، وہ انہیں خیالی صورتوں کی شکل میں دیکھتا ہے اور عالم برزخ کی طبیعت بھی اسی کا تقاضا کرتی ہے لیکن فرد کی استعداد کے مطابق کبھی کبھی خالصتاً عالم مثال کا معاملہ پیش آجاتا ہے پھر ارواحِ انسانی پر جو ملائکہ سفلیہ متعین ہوتے ہیں انہیں ملاءِ اعلیٰ کی جانب سے الہامات آتے ہیں کہ اس مقبور کے ساتھ لطف سے پیش آئیں یا اس کے اُوپر سختی کریں۔ مقبور اس معاملے کو سمجھ لیتا ہے اور انہیں (ملائکہ سفلیہ) کو مثالی صُورتوں میں دیکھتا ہے اور جانتا ہے کہ یہ اللہ کی جانب سے اس کے اُوپر متعین ہیں۔ مختصر یہ کہ قیامِ قیامت تک اِسی خواب کی حالت میں رہے گا۔[1]

موت کے بعد انسان کا جزوِ ثانی یعنی جزوِ ملکیت ظاہر اور غالب ہوگا۔ نیز جزوِ اوّل (یعنی جزوِ بہیمیت) اس کے اندر پوشیدہ رہے گا۔ بعض حکماء اس ضمن میں اس خیال کے حامل ہیں کہ یہ مابعد الموت یکسر غائب ہو جائے گا لیکن یہ صحیح نہیں۔ جنّت کی زندگی تک برابر نسمہ کا وجود باقی رہتا ہے۔[2]

قبر میں کچھ عرصہ تک آدمی اپنی موجودہ زندگی کو حیاتِ دُنیوی کے مماثل سمجھے گا۔ اور کچھ فرق ہوگا تو یہی کہ جسم نہ ہونے کی صُورت میں افعال کی انجام دہی سے معذور رہے گا اُس مُدت کو جب تک اس کے نزدیک یہ مماثلت باقی رہے گی عالمِ قبر کہا جاتا ہے۔ بعد ازاں مماثلت کا یہ شعور اس میں بتدریج کم سے کم تر ہوتا چلا جائے گا تا آنکہ جب یہ نصف سے کچھ کم رہ جائے گا اور ملکیت بہیمیت پر غالب آنے لگے گی تو اسے فلکی قوتوں سے اتصاف اور رابطہ پیدا کرنے کا خیال آئے گا۔ جب ملکیت غالب آجائے گی تو قبر کا زمانہ اپنی انتہا کو جا پہنچے گا۔[3]

عالمِ حشر

عالمِ قبر سے گزر چکنے کے بعد اگلی منزل عالمِ حشر ہے۔ جس کا حال مختصراً درج ذیل ہے:

جب انسان پر قبر میں کافی عرصہ گزر جاتا ہے تو اس کے نسمہ کے نظام میں خلل پیدا ہونا شروع ہوتا ہے اور وہ اپنے طویل خوابِ غفلت سے بیدار ہونے لگتا ہے۔ یہ اس طرح کہ نسمہ کو مادّی

---

[1] ۶۱: سطعہ ۲۵؛ [2] ۱۴: ص ۲۸۱ [3] ۱۴: ص ۲۸۱

حیات سے منقطع ہُوئے ایک مدّت مدید گزر چکی ہوتی ہے اور اس دوران میں وہ بتدریج نفسِ انسانی یا نفسِ ناطقہ (جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور اپنی جگہ جُوں کا تُوں قائم رہتا ہے) کا تابع فرمان بن جاتا ہے۔

اس کے بعد اُس پر عالمِ مثال کا انکشاف ہوتا ہے۔ یہ عالم، عالمِ علم ہے جس میں جہل کا گزر نہیں، نہ اس میں خطاء و نسیان کا امکان ہے نہ کسی غلطی کا۔ عالمِ مثال، عالمِ ارواح کی ایک واقع شرح اور اس مالی دُنیا کی ہر چھوٹی بڑی چیز کے گرد احاطہ کیے ہُوئے ہے اور اس پر حاوی ہے[۱]۔

عالمِ حشر میں جب اُس پر مثالی علوم کا نزول ہوتا ہے تو وہ خود بھی ایک مثالی شخص بن جاتا ہے۔ یہاں پر جو حالات پیش آتے ہیں وہ اس کی اس (مخالف یا موافق) کشش کے عین مطابق ہوتے ہیں جو اسے عالمِ مثال اور اس کے حقائق سے تھی۔ اگر اس کے نسمہ میں ہنوز اچھے خصائل کے آثار باقی ہیں تو وہ مکمّل طور پر مثالی واقعات کا نظارہ کرے گا، ورنہ برعکس حالت میں وہ اسے نامکمّل نظر آئیں گے۔ لیکن یہ واقعات محض خیالی چیزیں یا محض وہمہ نہ ہوں گے اور اس کی معلومات کے دائرہ سے خارج نہ ہوں گے۔

نوعی تقاضے

یہ سب کچھ عالمِ مثال میں موجود ہو گا، جسے اگر ہم عُرفِ عام میں بیان کرنا چاہیں تو یُوں کہیں گے یہ (قیامت کا عالم) ایک عالمِ جسمانی (جسمانی منزل) ہے اور دُنیوی اجسام کی آلودگیوں اور آلائشوں سے بے حد پاک اور صاف ہے۔ اس دن کی بابت یُوں کہا جائے گا:

"یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ وَالسَّمٰوٰتُ"[۲]

ترجمہ: "اُس دن زمین و آسمان بدل کر کچھ کے کچھ کر دیئے جائیں گے۔"

روزِ حشر کی حقیقت یہ ہے کہ وہاں خاکی نفوس (نفوسِ ارضی) کی بہت سی انفرادی خصوصیات

---

[۱] ۱۴: ص ۲۸۲ [۲] ۵۸: ص ۱۵۲

جو عناصر کے باہمی ملاپ اور کثیف مادی اسباب کے باعث پیدا ہوئی تھیں ختم ہو جائیں گی اور ہر نفس شفاف جسم بن کر محض اپنے نوعی حقائق کا عکس پیش کرے گا۔

"[1] مطلب یہ ہے کہ اس جگہ انفرادیت کے احکام باقی نہیں رہتے اور نوعی تقاضے غالب رہتے ہیں جو عقل اور خیالی قوتوں کے لحاظ سے ظاہر ہونے لگتے ہیں اور فرد نوعی تقاضوں کو اس قدر مکمل طور پر ظاہر کرتا ہے کہ اس سے زیادہ مکمل طور پر ان تقاضوں کا اظہار اس کے لیے ممکن ہی نہیں۔ یہی وہ کیفیت ہے جس کی بابت قرآنِ حکیم ان الفاظ میں اشارہ کرتا ہے: فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ۔"

شخصیت تبدیل نہیں ہو گی

یہاں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیئے کہ اجسام کو جمع کر کے ان میں از سرِ نو رُوح پھونکنا کسی نئی زندگی کا آغاز نہیں، دراصل یہ بھی گزشتہ زندگی کا تتمہ ہے اور ان دونوں میں وہی نسبت ہے جو سبب کو اپنے مسبب کے ساتھ ہُوئی ہے جیسے بسیار خوری کا صریح نتیجہ بدہضمی ہے۔

اگر ہم فرض کریں کہ حشر بالکلیہ ایک حیاتِ نَو ہے تو اس کا مطلب یہ ہُوا کہ وہ تمام لوگ جنہیں آخرت میں زندگی نصیب ہو گی، وہ وہی نہ ہوں گے جو اس مادی دُنیا میں گھومتے پھرتے تھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا پھر ثواب اور عذاب بے معنی ہو کر رہ جائے گا کیونکہ یہ فعل سبب اور مسبب کے عین برعکس ہے۔

بایں ہمہ ایک بات ملحوظ رکھی جائے کہ ہر وہ چیز جو دوبارہ تشکیل پاتی ہے وہ پہلی جیسی نہیں ہوتی البتہ اس کی مثل ہوتی ہے؛ چنانچہ قیامت کے دن انسان کو جو دُوسرا جسم عطا کیا جائے گا وہ اس دنیاوی جسم کی اصل نہ ہو گا۔ البتہ اسی کے مثل ہو گا۔"

جنت و جہنم: "احتساب مکمل ہوتے ہی بعض جنت میں داخل ہوں گے اور بعض دوزخ

---

[1] ص ۱۴: ۲۸۴

میں۔ خدا کی جمالی تجلّی کا دُوسرا نام بہشت ہے اور جلالی کا دوزخ۔ فردوس میں اس کی جمالی تجلّی حُوروں، لذیذ کھانوں، خوشنما ملبوسات اور پُرشکوہ محلات کی صُورت میں ظاہر ہوگی اور دوزخ میں اس کی جلالی تجلّی اس کے برعکس صُورت اختیار کرے گی۔

قیامت کے روز مختلف گروہوں میں سے ایک گروہ "اصحاب الیمین" کے نام سے موسوم ہوگا اس کی بے شمار اقسام ہوں گی، لیکن ہر قسم کے نیک بندے ان میں آجائیں گے۔

دُوسرا گروہ "اصحاب الاعراف" کا ہوگا اس میں وہ لوگ شمار کیے جائیں گے جنھوں نے نہ نیکی کی تھی نہ بدی، اور اگر نیکی کا صدور ان سے ہُوا بھی تھا تو محض رسم کے طور پر، اور جو بہت غافل رہے تھے۔ اللہ تعالیٰ حشر کے بعد انہیں صاف کر کے جنّت میں داخل کر دے گا۔"[1]

"انسان کی ترقی جنّت اور دوزخ پر آکر ختم نہیں ہوجاتی بلکہ ان کے ماوراء ایک اور بھی منزل ہے جہاں پہنچنے کے لیے وہ مضطرب ہوتا ہے۔ جنّت میں انسان کے قیام پر جب ایک طویل عرصہ گُزر جائے گا تو اس کا نسمہ کمزور پڑجائے گا اور نفس کے حسبِ حال اپنے ہر پہلو میں تبدیل ہوتا جائے گا تاآنکہ یہ سلسلہ نفسِ ناطقہ پر آکر ٹھہرے گا۔ کیونکہ مابعد الموت ترقی کا سارا دار و مدار انحلالِ نسمہ پر ہے۔ ہر لمحہ انسان کو عالم بالا کی جانب رغبت اور کشش ہوتی رہے گی، اور وہ یہ منزل طے کرتا ہُوا انجام کار رُوحِ الٰہی یا ملکوتی رُوح میں تبدیل ہوجائے گا۔"[2]

مولانا سندھیؒ کی ایک تقریر کا خلاصہ[3]

آخر میں ہم مولانا عبیداللہ سندھیؒ کی تقریر کا خلاصہ پیش کرتے ہیں جو آپ نے ایک بار شاہ ولی اللہ صاحب کے فلسفہ کی تفہیم کی بابت فرمائی:

"رُوح پر جسم ایک غلاف ہے اور نسمہ مثالی قوتوں سے لبریز ہے اور انہی کے سبب تحفظ لیتا ہے۔ قرآن شریف میں مذکور ہے: "اِنْ کُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَیْھَا حَافِظٌ"

---

[1] ۱۴: صہ ۲۸۸، ۲۸۹ [2] ۱۴: صہ ۲۹۱ [3] ۱۴: صہ ۲۹۳

یعنی "ایسا کوئی بھی ذی رُوح نہیں جس پر ایک نگہبان نہ مقرر ہو"

جس طرح ستارہ اپنی ضوفشانی کو محفوظ رکھتا ہے بعینہٖ نسمہ میں مرتکز مثالی قوت اسے محفوظ رکھتی ہے اور نسمہ کے تمام اجزاء پر غالب رہتی ہے۔

نسمہ مثل کاغذ کے ہے، چنانچہ اچھے یا بُرے کام جو ارادۃً کیے جاتے ہیں، وہ اس پر نقش ہو جاتے ہیں اور مثالی قوت کے ذریعے ان کی حفاظت کی جاتی ہے۔ اس طرح انسانیت محفوظ رہتی ہے۔ مثالی قوتوں کے علاوہ دو ایسی قوتیں اور بھی ہیں جو نسمہ پر برابر اثر انداز ہوتی رہتی ہیں۔ ان میں سے ایک ملکوتی قوت ہے جو ملاء اعلیٰ کا ایک نُور ہے اور جس کی جگہ حظیرۃ القدس ہے۔ یہ نسمہ سے متصل ہوگئی ہے۔ دُوسری قوتِ ناطقہ ہے، یہ نوعِ انسانی کے امام کا پرتو ہے اور اس میں اس کی صُورت رہتی ہے۔ ملکوتی قوت نفسِ ناطقہ میں رہتی ہے، اور اس کے اندر حظیرۃ القدس کا نُور ملکوتی رُوح کا مثل ہے۔

اِنسانی جسم کے ضائع ہونے سے فی الواقع اس کا کوئی عمل بھی ضائع نہیں ہوتا۔ اس کی مثال سانپ جیسی ہے جو اپنی کینچلی اتار پھینکتا ہے۔ اسی طرح رُوح اس جسمانی لباس کو اتار کر خود کو ایک دوسرے ملبوس سے ڈھک لیتی ہے اور طویل عرصہ گزرنے کے بعد نسمہ میں خلل شروع ہو جاتے ہیں تا آنکہ ایک وقت وہ آتا ہے جب اس کی جگہ مثالی قوت لے لیتی ہے۔ پھر جب مثالی قوت خود بھی کچھ عرصہ کے بعد کمزور پڑ جاتی ہے تو تمام اِنسانیت جس کی وہ محافظت کر رہی تھی قوتِ ملکوتی کی حفاظت میں آجاتی ہے۔ لیکن ایک اور طویل مدّت کے گزُر چکنے کے بعد جب اس قوتِ ملکوتی میں بھی ضعف پیدا ہو جاتا ہے تب تمام انسانیت اور اس کے ملکات روحِ الٰہی کی حفاظت میں آجاتی ہیں یعنی مرکزی نقطہ (شخصِ اکبر) تک رسائی حاصل کرلیتے ہیں۔ اب اس مرکزی قوت پر جس کا ترقّی کرتے کرتے خود انسان بھی ایک جزو بن جاتا ہے "تجلّیٔ اعظم"، ہر وقت پرتو پڑتا رہتا ہے۔ چنانچہ اس کے ذریعے سے اس کا "تجلّیٔ اعظم" سے اِتصال قائم ہو جاتا ہے اور یہی بندے کا ذاتِ باری تعالیٰ سے اتّصال اور وصال ہے۔[1]

---

[1] ۱۴ : ۲۹۵

باب ٢٢

خواب کی حقیقت

شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں:

"خواب کی تحقیق یہ ہے کہ ہمارے دماغ کے خزانہ حس مشترک میں جو علم محفوظ ہوتے ہیں ہمیں بیداری کی ہوشیاری ان کی طرف توجہ کرنے سے روک رکھتی ہے اور اس طرح ہم بھول جاتے ہیں کہ اس قسم کے کوئی خیالات ہماری طبیعت میں موجود تھے۔ لیکن ہم جب سو جاتے ہیں تو ان کی صورتیں ہمیں نظر آنے لگتی ہیں اور جس وقت انسان غور کرتا ہے' اسے یقین ہوتا ہے کہ یہ انہی خیالات کی صورتیں ہیں اور کوئی نئی چیز نہیں ہیں۔ طبیب لکھتے ہیں کہ خلط صفراء کا طبیعت پر غلبہ ہو تو اسے ایسے خواب آتے ہیں جیسے گرمی کے دن خشک جنگل میں جا رہا ہو اور گرم لو چل رہی ہو۔ اچانک ہر طرف سے اسے آگ نظر آنے لگتی ہے۔ اب وہ بھاگتا ہے لیکن کہیں پناہ کی جگہ نہیں پاتا۔ پھر اسے آگ لپیٹ میں لے لیتی ہے اور وہ اس سے بڑی تکلیف محسوس کرتا ہے (یہاں تک کہ اس کی آنکھ کھل جاتی ہے)۔

اسی طرح ایک ایسا آدمی جس کے مزاج میں بلغم کا غلبہ ہے' خواب میں دیکھتا ہے کہ نہایت ٹھنڈی رات ہے اور ٹھنڈا پانی بہہ رہا ہے۔ ہوا بھی نہایت ٹھنڈی چل رہی ہے۔ اس کی کشتی کو موجوں نے اونچے نیچے کرنا شروع کر دیا ہے وہ بچنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن کچھ کر نہیں سکتا۔ پھر وہ دیکھتا ہے کہ وہ پانی میں غرق ہو گیا ہے اور اس وجہ سے اسے بہت سخت تکلیف ہوتی ہے۔"[1]

ہم خواب کیوں دیکھتے ہیں: شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں:

اب یہ سمجھنا آسان ہو جائے گا کہ انسان جو خواب دیکھتا ہے ان کے اصول انسان کے دل

---

[1] ٢٦ : ص ٣٥٧

کے خواطر (چھوٹے چھوٹے آنے جانے والے خیالات) کے اصول سے ملتے جلتے ہیں یعنی جن اسباب سے انسان کے دل میں جاگتے میں خواطر پیدا ہوتے ہیں انہی اسباب سے سوتے میں خواب آتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ خواب کے لیے انسان کے دماغ میں صفائی آجاتی ہے اس لیے خواطر (خیالات) کی صورتیں اور شکلیں صاف نظر آنے لگتی ہیں یعنی جاگتے میں، انسان بہت سی چیزوں کی طرف توجہ دیتا ہے، اس لیے دماغ میں خیالات سرسری طور پر آتے جاتے رہتے ہیں۔ اس وقت انسان کے ذہن میں اتنی صفائی نہیں ہوتی کہ خواطر نظر آنے لگیں بلکہ گول مول ذروں کی طرح ایک چیز دل میں آجاتی ہے اور اپنا تھوڑا سا اثر پیدا کر دیتی ہے۔ لیکن خواب میں یہ خیالات اتنے صاف ہوتے ہیں کہ وہ نظر آنے لگتے ہیں، مثلاً بیداری میں ایک اُونچی ہمت والا انسان کوئی پروگرام سوچ لیتا ہے اور اس کی کامیابی کا یقین کر لیتا ہے۔ یہ یقین جاگتے میں تو گول مول سا ہوتا ہے لیکن وہ خواب میں دیکھتا ہے کہ اس کے ساتھ بہت سے آدمی جمع ہو گئے ہیں اور انہوں نے مل کر ایک قلعہ فتح کر لیا ہے (یہ گویا اسی خیال کی ایک تصویر تھی جو اسے خواب میں نظر آئی)۔

خواب کی تین قسمیں:

ابن سیرین کہتے ہیں کہ خواب تین قسم کے ہوتے ہیں۔

۱۔ حدیثِ نفس یعنی انسان کے دل کے اندر کی بات

۲۔ شیطانی تخویف یعنی اچھے کاموں سے روکنے کے لیے شیطان واقعات کی بہت خوفناک صورتیں پیش کرنے لگتا ہے۔

۳۔ بشارت یعنی اچھے کام کرنے کی صورت میں انسان کی طبیعت میں خوشی پیدا کر دی جاتی ہے اور کسی مشکل کے وقت آسانی ظاہر کرنے والا خواب آجاتا ہے۔

نوٹ: جس طرح ابنِ سیرین نے خواب کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے اسی طرح شاہ صاحب نے بھی خواطر کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔

۱۔ جبلّت مزاج اور عادات کا تغیر

یہ تینوں سبب ابنِ سیرین کے حدیثِ نفس کے قائم مقام ہیں

۲۔ ملاء اعلیٰ سے اثر لینا

یہ ابنِ سیرین کی بشارت کی جگہ آتا ہے

۳۔ شیاطین سے اثر لینا

یہ ابنِ سیرین کے شیطانی تخویف کی جگہ ہے۔[1]

○

---

[1] ۲۶ : صہ ۲۵۲

باب ۲۳

تصوّف

دین کے ہر عمل کی ایک تو ظاہری شکل ہوتی ہے اور ایک اُس کی باطنی حقیقت ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر نماز کی ظاہری شکل قیام، تلاوت، رکُوع، سجُود وغیرہ ہے۔ نماز کے فرائض وواجبات جن کے بغیر نماز قبول نہیں ہوتی، اس کی ظاہری شکل ہیں۔ اسی طرح شریعت نے نماز کی سُنتیں اور مستحبات بیان کیے ہیں جن سے نماز خوبصورت بنتی ہے۔ یہ سب نماز کی ظاہری شکل ہیں جنہیں شریعت نے اہتمام اور وضاحت سے بیان کیا ہے۔ ہر چند کہ نماز کی اس ظاہری شکل کا انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن نماز کی اصل حقیقت اس ظاہری شکل سے علیحدہ ایک بہت بڑی حقیقت ہے۔ یہ خشوع وخضوع ہے، اللہ کے حضور الحاح وگریہ وزاری ہے، اللہ تعالیٰ سے ہمکلامی ہے، اس سے عہد و پیمان اور محبت بھری سرگوشی ہے۔ اسی کے بارے میں حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا :

"اَلصَّلٰوۃُ مِعرَاجُ الْمُؤْمِنِیْنَ۔" نماز مومنین کی معراج ہے۔

بالکل اسی طرح سے روزہ کا بھی ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ ایک اس کی شکل (Form) ہے اور ایک اس کی اصلیت یا حقیقت (Reality) ہے۔ روزہ کی ظاہری شکل دن بھر بھوکا پیاسا رہنا اور جنسی اختلاط سے اجتناب کرنا ہے۔ اس کے بغیر روزہ نہیں ہوتا، لیکن روزہ کی باطنی حقیقت تقویٰ کا حصُول ہے کہ پُورے کا پُورا جسم معصیت چھوڑ دے اور اطاعت پر قادر ہو جائے۔

چنانچہ ارشادِ ربّانی ہے :

"یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ۔"[1]

---

[1] سورۃ البقرۃ : ۱۸۳

ترجمہ: " اے مسلمانو! تم پر روزے فرض کر دیئے گئے ہیں جیسا کہ تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تاکہ تم تقویٰ اختیار کرو۔"

القصہ دین کے تمام اعمال کی ایک ظاہری شکل ہے اور ایک اس کی باطنی حقیقت ہے ظاہری شکل کے بغیر باطنی حقیقت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اور باطنی حقیقت کے بغیر ظاہری شکل ایک بے جان جسم کی طرح ہے۔ ظاہری شکل کا تعلق شریعت سے ہے اور باطنی حقیقت کا تعلق طریقت یا تصوف سے۔

احسان :

قرآن مجید میں تصوف کا لفظ استعمال نہیں ہوا، لیکن "احسان" کی اصطلاح اس کے ہم معنی ہے۔ تصوف کا اصل مقصد درجۂ "احسان" کا حصول ہے۔ "احسان" کی تعریف مشہور حدیثِ جبریل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی یوں بیان کی گئی ہے۔

" ان تعبد ربك كانك تراه وان لم تكن تراه فانه يراك "

ترجمہ : تُو اپنے پروردگار کی اس طرح سے عبادت کرے گویا کہ تو اُسے دیکھ رہا ہے اور اگر تُو اسے نہیں بھی دیکھ رہا تو وہ تو تجھے دیکھ ہی رہا ہے۔"

بالفاظِ دیگر "احسان" اللہ تعالیٰ کے ساتھ حضوری کی ایک عظیم کیفیت کا نام ہے۔ زبان سے تو سبھی سمجھتے ہیں کہ اللہ ہر جگہ اور ہر وقت دیکھ رہا ہے لیکن دل میں اس بات کا ٹھک جانا اور ہر وقت مستحضر رہنا کہ وہ میرے ساتھ ہے اور میں ہر وقت اس کے حضور میں ہُوں، اِتنی بڑی کیفیت ہے جس کے ہوتے ہُوئے کسی نافرمانی اور کسی گناہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اتنی بڑی کیفیت بغیر مسلسل مشق کرنے کے حاصل نہیں ہوتی۔ سلوک و طریقت اس کیفیت کی تلاش میں چل نکلنے کا نام ہے۔ ("طریقت" کے لفظی معنی "راستے" کے ہیں اور سلوک کے معنی "چلنے اور راستہ طے کرنے" کے ہیں)۔

الغرض دینِ اسلام کے دو اہم حصے کیے جا سکتے ہیں۔ ایک دین کے ظاہری احکام جنہیں شریعت

کہتے ہیں۔ دُوسرے انہی احکام کی باطنی حقیقتیں جنہیں تصوّف کہتے ہیں۔

تصوّف کی ضرورت

یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ دین تو ابتدا۔ میں ایک انتہائی سادہ۔ آسان احکام کا نام تھا، یہ طریقت، سلوک اور تصوّف کے نام کی اصطلاحات اور مختلف کیفیات کے حصُول کے لیے مختلف قسم کی مشقیں اور مجاہدے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھے، پھر یہ دین کا جزو کیسے بن گئے۔ کہیں یہ سب کی سب دین میں اضافہ اور بدعت تو نہیں ؟

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اس سوال کا بہت عمدہ جواب ارشاد فرماتے ہیں۔ ہمعات القول الجمیل وغیرہ میں انہوں نے اس کی کافی تصریح فرمائی ہے۔ ان کے خیال میں درجۂ احسان جو تصوّف کا عین مُدعا ہے، ایک کیفیتِ متعدی ہے۔ یہ ایک شخص سے دُوسرے میں منتقل ہو سکتا ہے صحبت کے اثر سے احسان کی نسبت آسانی سے منتقل ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے جیسے ایک بہرہ شخص کسی ایسی مجلس میں جا بیٹھے جہاں لوگ لطیفے سُن سنا رہے ہُوں اور خوب ہنس رہے ہوں۔ یہ بہرہ آدمی محض ان لوگوں کو دیکھ دیکھ کر بغیر کسی لطیفہ کو سُنے ہنستا رہے گا۔ اسی طرح کسی ماتمی مجلس میں بغیر کسی ذاتی غم کے از خود مزاج پر رنج و غم کے اثرات ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ یہ صحبت کا اثر ہے۔ یہ جب شدّت سے ہوتا ہے تو ایک شخص کی پُوری شخصیت دوسرے شخص میں منتقل ہونے لگتی ہے۔ اسے القائے نسبت کہتے ہیں۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں[1] کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے اور مختصر سی صحبت سے احسان کا درجہ حاصل ہو جاتا تھا۔ نبوّت کا آفتاب نصف النہار پر چمک رہا تھا جس شخص نے بھی دل کے کشکول کو سیدھا کیا وہ از خود احسان کے نُور سے لبالب ہو گیا (اپنے اپنے ظرف کے مطابق)، اس لیے اس دور میں کسی قسم کی مشق اور مجاہدہ کی ضرورت

---

[1] ہمعات : ۶۶

ہی نہیں تھی (صرف اس کیفیت کو باقی رکھنے کے لیے پانچ وقت کی نماز، روزہ، زکوٰۃ، ایک مرتبہ حج اور مختصر ذکر و فکر کافی تھے) لیکن بعد میں یہ نسبت احسان مدھم پڑتی گئی اور آخر کار اس کو حاصل کرنے اور برقرار رکھنے کے لیے لوگوں کو مجاہدات کرنا پڑ گئے۔ اس کی مثال بالکل ایسے ہے کہ ایک تندرست و توانا انسان کے لیے تو رُوکھی سُوکھی بھی بہت کافی ہوتی ہے، لیکن اگر وہ خدانخواستہ بیمار پڑ جائے یا کسی وجہ سے کمزور ہو جائے تو اسے عام غذا سے مختلف غذا، مختلف پرہیز، مختلف قسم کی ورزشیں اور کئی طرح کی مقویات استعمال کرنی پڑ جاتی ہیں۔ اب یہ تو طبیب کا ہی کام ہے کہ ہر شخص کو اس کے مزاج، اس کے مرض اور اس کی ضرورت کے مطابق علاج تجویز کرے چنانچہ جس طرح سے معاملات میں ائمہ دین نے اجتہاد کیا اور فقہ کے کئی مدارسِ فکر مرتب ہو گئے، بالکل اسی طرح سے عبادات اور رُوحانی امراض کے سلسلہ میں بھی صاحبِ نسبت اللہ والوں نے اجتہاد کیا اور تصوف کے کئی سلاسل چل پڑے مثلاً سہروردیہ، چشتیہ، قادریہ، نقشبندیہ وغیرہ۔

بالفاظِ دیگر شرعی اُمور میں اجتہاد کیا گیا تو فقہ مرتب ہو گئی اور رُوحانی اُمور میں قرآن و حدیث کی روشنی میں اجتہاد کیا گیا تو تصوف اُبھر کر سامنے آ گیا۔

ذکر و فکر

تصوّف کے تمام سلسلوں میں ذکر و فکر کو بُنیادی حیثیت حاصل ہے۔ ذکر سے مراد اللہ تعالیٰ کو زبان و دل سے یاد کرنا ہے۔ اس میں تسبیح، تحمید، تہلیل وغیرہ کا زبانی وِرد کرنا، تلاوت کرنا، اللہ تعالیٰ کے احکام بیان کرنا اور سُننا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت بیان کرنا اور سننا سب شامل ہیں۔ ذکر سے مراد "یاد رکھنا" بھی ہے اسے "یادداشت" کہتے ہیں۔ ذکر سے مراد ایسی شعوری کیفیت کو اپنانا ہے جس میں اس بات کا یقین ہو کہ میں خدا کی نگاہ میں ہوں اور وہ میری نگاہ میں ہے۔

ذکر کرتے کرتے رُوح لطیف ہو جاتی ہے تو بغیر زبان ہلائے بھی ذکر ہوتا رہتا ہے اور

دل کا میلان اللہ کی طرف آہستہ آہستہ بڑھتا جاتا ہے۔ آخر کار ایک وقت ایسا آجاتا ہے کہ ہر وقت دل و دماغ میں اللہ تعالیٰ کی محبت کے غلبہ کی کیفیت طاری ہونے لگتی ہے اور انسان کی سوچ صرف اللہ تعالیٰ کی ہستی کے بارے میں مرکوز ہو جاتی ہے۔ وہ اسی کی رضا کا طالب ہو جاتا ہے۔ اس کی ایک ایک گھڑی اسی چنتا میں بسر ہوتی ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ کا حقیقی قُرب نصیب ہو جائے۔ یہ "فِکر" ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ اس کی بہت عمدہ مثال دیتے ہیں، جیسے کہ ایک شخص سر پر گھڑا لیے جا رہا ہو، وہ اِدھر اُدھر کی لاکھ باتیں سوچتا پھرے مگر گھڑے کا خیال اس کے دل سے محو نہیں ہو سکتا۔ اسے ہر آن یہی فکر رہے گی (خواہ یہ فکر تحت الشعور میں ہی کیوں نہ ہو) کہ کہیں گھڑا سر پر سے گر نہ جائے۔[۱]

تصوّف کی تاریخ

تواتر و تسلسل :

ہر چند کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تصوّف میں بدعات اور مُشرکانہ رسوم شامل ہو گئیں، لیکن ایک بہت ہی اہم حقیقت نگاہوں سے اوجھل نہیں ہونی چاہیے وہ یہ کہ تصوّف کی تاریخ میں بھی اِسی طرح تواتر و تسلسل ہے جس طرح سے پُورے دین کی تاریخ میں۔

تواتر سے مُراد یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلّم کی بعثت سے لے کر آج تک جتنا عرصہ گزرا ہے دین متواتر دُنیا کے اندر موجود رہا اور ایک نسل دُوسری نسل تک اسے تسلسل کے ساتھ منتقل کرتی آئی۔ درمیان میں کہیں بھی اِنقطاع (Break) یا وقفہ (gap) نہیں ہے جس میں دین عملاً موجود نہ رہا ہو۔ دین نہ صرف کتابی شکل میں ہم تک محفوظ حالت میں پہنچا ہے بلکہ حق یہ ہے کہ اگر کتابت و طباعت کا وجود نہ بھی ہوتا تو تب بھی دین اسی حالت میں ہم تک پہنچ جاتا۔ اس

---

۱ ۶۱ : سطعہ ۳۹

کی وجہ یہ ہے کہ علماء وصلحاء نے صرف دین پڑھایا نہیں ہے بلکہ اس پر عمل بھی کیا ہے اور خود عمل کرکے دُوسروں کو دکھایا اور سکھایا ہے۔

بالکل یہی حال تصوّف کا بھی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اب تک ایک شخصیت سے دُوسری شخصیت، ایک نسل سے دُوسری نسل تک مختلف سلسلوں کے ذریعے تصوّف ہم تک منتقل ہُوا ہے۔

تصوّف کے چار ادوار:

شاہ صاحبؒ تصوّف کی تاریخ کو چار ادوار میں تقسیم کرتے ہیں:

۱۔ اسلام کی پہلی صدی والا دَور جس میں تصوّف کا حاصل "احسان" تھا۔

۲۔ یہ دور حضرت جُنید بغدادیؒ سے شروع ہوتا ہے، اس میں "تعلّق باللہ" کی نسبت حاصل کرنے کی طرف توجہ دی جاتی تھی۔

۳۔ یہ دَور شیخ ابُوسعیدؒ بن ابی الخیر اور شیخ ابوالحسنؒ خرقانی کا ہے۔ اس میں صُوفیاء نے اعمال اور احوال سے گزر کر "جذب" تک رسائی حاصل کی۔

۴۔ یہ ابنِ عربیؒ کا دَور ہے جس میں حقائق تصوّف کو زیادہ اہمیت دی گئی۔ اس میں اعمال سے زیادہ فلسفہ، تجسّس اور مابعد الطبیعیات کی لٹک ہے۔[1]

حضرت علیؓ سے غلط نسبت:

تاریخِ تصوّف کے بارے میں ایک بہت ہی غلط خیال بعض لوگوں کے دِلوں میں بیٹھا ہوا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو بعض خاص علوم دیئے جو اوروں کو نہیں دیئے وہی علوم سینہ بہ سینہ حضرت علیؓ سے حضرت حسنؒ بصری تک اور ان سے آگے

---

[1] ۶۴ : صد ۹٫۸۱۷

تمام سلاسلِ اولیا تک پہنچے۔

حضرت شاہ صاحبؒ اس نظریہ کو بالکل غلط قرار دیتے ہیں۔ حضرت حسن بصریؒ کو حضرت علیؓ سے روحانی القائے نسبت تو ضرور ہو گی، لیکن اس قسم کا کوئی تعلقِ خاص جو حضرت علیؓ نے خود اپنے بیٹوں امام حسنؓ اور امام حسینؓ سے بھی نہ رکھا ہو اور حضرت حسن بصریؒ سے رکھا ہو، شاہ صاحب کے نزدیک درست نہیں ہے۔[1]

تصوّرِ شیخ :

غلط تصوّرِ شیخ کی راہ سے تصوّف میں مشرکانہ عقائد بھی شامل ہو گئے۔ لوگ شیخ کا تصوّر اور فکر اسی انداز میں کرنے لگے جس انداز سے اللہ تعالیٰ کا کرنا چاہیے۔

شاہ صاحبؒ کا مُرشد کے بارے میں نظریہ ان تمام خرافات کو ردّ کرنے کے لیے کافی ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک مُرشد کا اصل کام القائے نسبت ہے۔ مرشد کامل وہ ہوتا ہے جس کا تعلق حظیرۃ القدس سے ہو اور وہ شریعت و طریقت پر استقامت رکھتا ہو۔ وہ شخص اپنے مزاج میں اس قدر کامل عبودیت رکھتا ہو کہ اگر اس پر سے تمام شرعی پابندیاں اُٹھا بھی لی جائیں تو وہ پھر بھی اپنے مزاج سے مجبور ہو کر شریعت کے تمام احکام کی پابندی کرنے والا ہو۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں پر یہ الہام بھی ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں شرعی پابندیوں سے مستثنیٰ قرار دے دیا ہے، لیکن یہ لوگ شریعت کی اطاعت میں اتنے راسخ ہو چکے ہوتے ہیں کہ کوئی کام بھی شریعت سے آزاد ہو کر نہیں کر سکتے۔ دَراصل یہ الہام بھی ان کی آزمائش کے لیے ہوتا ہے۔ شاہ صاحبؒ قطعیت کے ساتھ فرماتے ہیں کہ کسی بھی عاقل و بالغ سے کسی بھی حالت میں شرعی پابندی نہیں ہٹائی جا سکتی۔[2]

چنانچہ شاہ صاحبؒ وضاحت سے فرماتے ہیں کہ وہ "شیخ طریقت" جو شرعی پابندیوں سے آزاد ہو رہا ہو، ہرگز ہرگز شیخِ طریقت نہیں ہے۔ ایسے شیخ کی اقتدا میں آنے سے بہتر ہے کہ

---

[1] ۶۴ : ص ۳۱ [2] ۶۵ : سطعہ ۷

سالک تنہا طریقت کا راستہ طے کرے۔

شاہ صاحبؒ شیخ کی صحبت کو بہت اہمیّت دیتے ہیں، لیکن اگر شریعت کی اِتباع کرنے والا اور تصوف کے فن کو جاننے والا شخص میسر نہ ہو تو ان کے نزدیک قرآن، حدیث اور کُتبِ تصوّف (مثلاً عوارف) کا مطالعہ ــــ اور مسنُون انداز میں ذکر کرتے رہنا سلوک کے لیے کافی ہو جاتا ہے۔ فرماتے ہیں:

"اس ذکر کو اپنائیے جو شریعت کے عین حسبِ حال ہو، وہ لباس زیبِ تن کرے جو عام لوگوں جیسا ہو اور کسبِ معاش بھی عوام جیسا ہی ہو۔ ان کُتب کا مطالعہ انجام کار اسے کسی مُرشد کی تلقین سے مستغنی کر دے گا!"[1]

صحبت کی اہمیّت اور کامل مرشد کی پہچان کے بارے میں شاہ صاحبؒ کی درجِ ذیل عبارت بہت اہم ہے:

"وہ ہمارے گروہ میں سے نہیں جس نے کتاب اللہ پر غور نہ کیا ہو اور نبی کریم صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلّم کی احادیث میں فہم و بصیرت حاصل نہ کی ہو۔ وہ ہم میں سے نہیں جس نے ایسے علماء کی صحبت ترک کر دی ہو جو صُوفیا ہیں اور انہیں کتاب و سُنّت میں درک ہے، وہ ہم میں سے نہیں جو ایسے اصحابِ علم سے کنارہ کش ہو گیا ہو جو تصوّف میں بہرہ رکھتے ہوں اور ایسے محدّثین کی صحبت میں نہ بیٹھے جو محدّثین کے ساتھ فقہا بھی ہوں۔ وہ ہم میں سے نہیں جس نے ایسے فقہاء کی صحبت ترک کر دی ہو جو علمِ حدیث بھی جانتے ہیں۔ باقی رہے جاہل صُوفیاء اور جاہل عُلماء جو تصوّف کا انکار کرتے ہیں، تو یہ دونوں کے دونوں چور اور رہزن ہیں اور ان سے بچنا چاہیے۔"[2]

---

[1] ۶۴ : صـ ۱۵

[2] ۶۰ II : صـ ۲۰۲

لطائف[1]

عقل، قلب اور نفس : مولانا سندھی رقمطراز ہیں :

" صوفیاء عام طور پر مسئلہ اخلاق سے تصوّف کی بحث شروع کرتے ہیں۔ انسانی بدن میں دماغ، قلب اور جگر تین اعضاء ہیں جنہیں علمائے طب اعضائے رئیسہ کہتے ہیں۔ اربابِ تصوّف ان اعضا کی ظاہری قوتوں کے علاوہ ان کی باطنی قوتیں بھی مانتے ہیں۔ ان باطنی قوتوں کا نام ان کے ہاں لطیفۂ عقل، لطیفۂ قلب اور لطیفۂ نفس ہے اور ان کے نزدیک ان قوتوں کی ترکیب و تحلیل سے انسان کے اندر مختلف حالات اور مقامات پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ صُوفی اہلِ قلم اپنی کتابوں میں بیشتر ان مسائل پر بڑی بسط سے بحث کرتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ لطیفۂ عقل، لطیفۂ قلب اور لطیفۂ نفس سے پہلے انسانی بدن میں ایک اور لطیفہ بھی تجویز کرتے ہیں۔ ان کے ہاں اس کا نام لطیفۂ جوارح ہے۔

لطیفۂ جوارح :

لطیفۂ جوارح کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں دماغ، قلب اور جگر جو تین اعضاء ہیں۔ انکے دو رُخ ہیں۔ ان کا ایک رُخ تو لطیفۂ جوارح کی طرف ہوتا ہے۔ لطیفۂ جوارح کی اصلاح اور تکمیل شریعت کا مقصُود ہے اور اعضائے رئیسہ کی ان قوتوں کا دُوسرا رُخ اپنے باطن کی طرف ہوتا ہے جو اس کا اعلیٰ منبع ہے۔ انسان کے ان لطائف کی تکمیل تصوّف، طریقت اور فلسفہ کرتا ہے۔ اب بات یہ ہے کہ تمام اِنسان ایک سے تو ہوتے نہیں۔ سب ایک ہی جبلّت لے کر تو آئے نہیں۔ ایک شخص ہوتا ہے کہ وہ شروع ہی میں حقائق کو سمجھ جاتا ہے، لیکن دُوسرے کو کافی زمانہ گزرنے کے بعد ان چیزوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ایک انسان بدن ہی کو اپنی انسانیت کا مصداق سمجھے اور اس کا ذہن اعضائے رئیسہ کی ظاہری قوتوں کے بعد صرف لطیفۂ جوارح کو

---

[1] ۲۵ : ص ۲۰۹

آخری چیز سمجھے۔ عامۃ النّاس کی یہی حالت ہوتی ہے لیکن دُوسرا انسان جو ذکی ہے وہ لامحالہ جوارح کے افعال کو عقل، اخلاق اور طبیعت کا تقاضا جان لے گا اور وہ انسانیت کا مرکز اور منبع بدن نہیں؛ بلکہ بدن سے ماوراء عقل، قلب اور نفس کے لطائف کو سمجھے گا۔

اِنسان کے مختلف قویٰ اگر اِسی طرح ایک ہی سلسلے کی کڑیاں سمجھ لی جائیں اور دماغ، دل اور جگر کے ظاہری اعمال سے شروع کر کے ہم لطیفہ جوارح پر پہنچیں اور پھر اِس سے عقل، قلب اور نفس کی باطنی قوتوں پر آئیں اور یہ سب کے سب انسانی قویٰ کے مختلف درجے مان لیے جائیں، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جس طرح یہ قویٰ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ متصل اور وابستہ ہیں۔ اس طرح شریعت جو جوارح کی اصلاح اور تکمیل کرتی ہے اور طریقت جس کا کام اعلیٰ لطائف کا تزکیہ اور ترقی ہے، دونوں کی دونوں الگ الگ چیزیں نہیں رہ جائیں گی بلکہ یہ ایک چیز کے دو رنگ یا ایک درخت کے دو ثمر ہوں گے۔ ایک پہلے درجے پر اور دُوسرا دوسرے درجے پر۔ چنانچہ جب انسانی قویٰ میں وحدت ہے اور شریعت و طریقت میں اتحاد ہے تو ظاہر ہے اس طرح تمام زندگی میں بھی ایک وحدت قائم ہو جائے گی۔ بے شک زندگی کی اس وحدت میں مختلف مدارج ہوں گے جس طرح کہ ایک انسان کے قویٰ کے مختلف مدارج ہوتے ہیں لیکن مدارج میں یہ اختلاف اس بنا پر نہیں ہو گا کہ یہ چیزیں الگ الگ اور ایک دُوسرے سے بے تعلق ہیں بلکہ یہ اختلاف نتیجہ ہو گا ارتقاء کی مختلف منزلوں کا۔ الغرض شاہ صاحب کے اس فکر سے ایک طرف تو عام زندگی میں وحدت، پھر تمام انسانیت میں وحدت اور پھر اس کے بعد ایک انسان کے قویٰ میں وحدت اور اسی سے شریعت اور طریقت کی وحدت واضح ہو جاتی ہے اور دُوسری طرف ان سب چیزوں میں بظاہر جو اختلاف نظر آتا ہے وہ بھی سمجھ میں آجاتا ہے۔[۱]

---

[۱] ہمعہ ۲۵ : ص ۲۱۴

مقاماتِ صُوفیاء

سکر و صحو :

لطائف کی بحث ختم کرتے ہُوئے شاہ صاحب سالکین کو دو گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں :

۱۔ اصحابِ سکر : یہ وہ لوگ ہیں جن کے لطائف ایک دُوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں اور باہم دِگر اس طرح سے شیر و شکر ہو جاتے ہیں جیسے سیماب میں چاندی اور پانی۔ انہیں اپنی حالت کا صحیح ہوش باقی نہیں رہتا۔ غلبۂ حال، جذب، مستی، وجد، محو کی کیفیات ان پر غالب آجاتی ہیں۔

۲۔ اصحابِ صحو : اِن سالکین کے لطائف الگ الگ اپنی اپنی جگہ پر اپنے مخصوص عمل پر مستحکم رہتے ہُوئے ترکیبِ بدنی میں حسبِ ضرورت ایک دُوسرے کی اعانت کرتے ہیں۔ اس سے سالک کی ایک انتہائی متوازن شخصیت پیدا ہوتی ہے جس میں استقامت اور تمکین کی کیفیات پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہی لوگ صاحبِ اِرشاد ہوتے ہیں۔

شاہ صاحبؒ کے نزدیک مؤخر الذکر کاملین کا گروہ ہے۔ فرماتے ہیں کہ کامل صُوفی وہ ہے جس کا ہر لطیفہ اپنی جگہ پر اپنے حکم میں مستقل ہو اور وہ شخص تمکین صرف رکھتا ہو۔[۱]

اسبابِ سلوک :

سطعہ نمبر ۲۳ میں شاہ صاحب فرماتے ہیں :

" کشف صحیح ظاہر کرتا ہے کہ سیر و سلوک کا سبب اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا کہ ارادۂ الٰہی کا تعلق اس امر سے ہو گیا کہ فلاں شخص حظیرۃ القدس کی فلاں سطح پر پہنچے گا۔ جب ارادہ طے ہو گیا تو اس شخص کو مختلف احوال میں سے گزارا گیا اور اس کے مناسب حال معدات میں تصرف کیا گیا، یہاں تک کہ اس کے مناسب حظیرۃ القدس کی سطح

۱۔ ۵۴ : ص ۶۶

پر اسے منتقل کر دیا گیا۔

ان تغیّرات میں سے بعض تغیرات اس (سالک) کے مقصد اور ارادے کے بغیر ہوتے ہیں اور بعض کے لیے اسے الہام کر دیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ (اپنے) مقصد سے عبادات و ریاضاتِ بدنیہ و نفسانیہ کی قسم کے افعال عمل میں لاتا ہے اور اس مقام کے لائق بن جاتا ہے"۔

یہاں یہ بات معلوم ہوئی کہ سلوک کا تعلق بہت حد تک توفیقِ الٰہی سے ہے۔ البتہ یہ طے ہے کہ توفیقِ الٰہی انہی امور میں ملتی ہے جن امور میں انسان خود سے کوشش میں لگ جائے۔ توفیق کے لفظی معنی موافقت کرنے کے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ بندے کی نیّت اور ارادے کی موافقت فرماتے ہوئے اسباب بہم فرما دیتے ہیں۔

توجّہ الی اللہ:

" جب مسلمان لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللہ یا اللہ اکبر یا سُبحان اللہ یا ایسے ہی دوسرے اذکار پڑھتا ہے تو اس کے ضمن میں لازماً ایک ذات کو سمجھتا ہے اور ان تصورات کو جو لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ اور اللہ اکبر اور سبحان اللہ وغیرہ سے ماخوذ ہوتے ہیں (مثلاً وحدت کبریائی، غیر ذات سے پاک ہونا) اس ذات کے لیے معین کرتا ہے، اس لیے لازماً اس کے ذہن میں موضوع کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے۔

موضوع : (Subject)

(جس کا ہم ذکر کریں)، اور یہ صورت حضرت حق تعالیٰ کی ہوتی ہے جو اس کی باطنی قوتوں میں سے ایک قوت میں جسے قوتِ مدرکہ اور قوتِ متصرفہ کہتے ہیں (متمکن ہو جاتی ہے) جب وہ ان معانی کا کثرت سے تصور کرتا ہے تو وہ صورت (جو پہلے، کمزور تھی)، قوی ہو جاتی ہے۔ یہاں تک ان اذکار کے الفاظ استعمال کیے بغیر ہی خود بخود اس کے ذہن میں بیٹھ جاتی ہے اور پھر مٹ جاتی ہے اور پھر آجاتی ہے۔ جب اس سے بھی زیادہ کثرت اذکار کرتا ہے تو وہ صورت اس کے قوائے نفس میں سے

ایک قوّت میں مستقر ہو جاتی ہے اور وہ استقرار ایسا ہوتا ہے کہ چلنے، کھانے پینے اور تمام حالات میں یہ صُورت اس کے ذہن سے دُور نہیں ہوتی اور کوئی شغل اس صُورت کے حاضر ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ اس کی مثال یُوں لیجیے کہ ایک شخص پانی کا گھڑا سر پر دھرے راہ چلا جا رہا ہے وہ کسی سے بات کرتا ہے یا گھر میں جو کچھ وہ چاہتا ہے، اس کا بھی اس کے ذہن سے تعلق ہوتا ہے اور اسی حالت میں ارادہ کرتا ہے کہ (مثلاً) پانی کا ایک حِصّہ کھانا پکانے کے لیے، کچھ حِصّہ کپڑا دھونے کے لیے اور کچھ حِصّہ پینے کے لیے مہیا ہو گا۔ یہ سب پراگندہ صُورتیں اس شخص کے ذہن میں شکل پذیر ہیں اور ان سب کے لیے اس کی قوّتِ مدرکہ میں گنجائش موجود[۱] ہے۔ اس طرز پر سالک کا قیاس کیجیے، وہ دل کی نظر سے تمام حالات اور جُملہ حرکات و سکنات میں اپنے مبدا، کی طرف اجمالی[۲] نگاہ رکھتا ہے۔ اس کے بعد ایک اور ترقّی کرتا ہے اور رفتہ رفتہ تمام پراگندہ خیالات کو جن کی طرف اس کی توجہ جاتی ہے ذہن میں سے نکال دیتا ہے اور اپنی تمام مختلف قوّتوں کو ایک قوت کی طرف لاتا ہے۔

کانت لقلبی اھواء متفرقة ؎

فاستجمعت اذارتک العین اھوائی

(میرے قلب کی بہت سی متفرق خواہشیں تھیں لیکن جب آنکھوں نے تجھے دیکھا

تو سب خواہشیں تجھ میں جمع ہو گئیں)[۳]

فنا و بقا:

"اہلِ ولایت ایک صفت سے دُوسری صفت میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں جیسے برف کے

۱؎ لیکن اصل خیال گھڑے کا ہے کہ وہ گر نہ جائے، اسی طرح سالک کے ذہن میں اصل تصورِ ذاتِ الٰہی کا ہے لیکن وہ دُوسروں کے ساتھ بھی رہتا ہے اور ان سے باتیں بھی کرتا ہے اسے باہمہ اور بے ہمہ کہتے ہیں۔

۲؎ پہلے اس کی نظر ذاتِ الٰہی کی طرف (اجمالی) ہوتی ہے لیکن پھر ترقی کر کے اسے اپنی اصلی توجہ کا مرکز بنا لیتا ہے جیسے گھڑا اٹھانے والا، جس کی اصل توجہ گھڑے کی طرف ہوتی ہے اور باتیں دُوسروں سے کرتا ہے۔

۳؎ ۶۱ : مسطعہ ۳۹

نیچے آگ جلائیں یہاں تک کہ برف پگھل جاتی ہے اور پانی بن جاتی ہے۔ اس کے بعد آگ کے جلنے کا عمل ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ پانی کی ٹھنڈک ختم ہوگئی اور اس میں فتور آگیا۔ اس کے بعد جلنے کا عمل پھر جاری رہا۔ یہاں تک کہ وہ گرم ہوگیا، اس کے بعد جلنے کا عمل پھر بھی جاری رہا یہاں تک کہ وہ پکانے، تکلیف پہنچانے اور انسانی بدن پر آبلہ پیدا کرنے کے لحاظ سے آگ ہی کا کام کرنے لگا لیکن ان تمام تبدیلیوں نے اسے پانی ہونے کی جو حقیقت ہے اس سے نہیں نکالا۔ البتہ اس کی ہئیت کو ناریت کی حقیقت کے قریب کر دیا، ایسے ہی صوفیاء کا فناء و بقاء انسانیت سے خروج کے ہم معنی نہیں ہے لیکن وہ انہیں انسانیت کے ان اوصاف سے جو چرندوں اور درندوں کے مناسب حال ہوتے ہیں دُور کر کے ان میں ان انسانی اوصاف کو ترقی دے دیتے ہیں جو ملائکہ اور اس کے بعد مرتبۂ جبروت کے مناسب ہوتے ہیں۔

اب اصل بات پر آئیں۔ یہ تشبہ بغیر تشبہ بہٖ کے قائم نہیں ہوتا اور وہ (متشبہ بہٖ) حظیرۃ القدس ہے اور یہ حرکت جو کیفیت کا تحول ہوتی ہے ایک خاص رُخ کی طرف ہوتی ہے اور وہ رُخ حظیرۃ القدس کا وصف ہے (یعنی یہ تبدیلی ایسی ہوتی ہے کہ انسان کو حظیرۃ القدس کے مشابہ بنا دیتی ہے)"[1]

سلوک کی منزلیں :

"صوفیا کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ صوفیاء کی سیر و سلوک کا آخری مقصد تصحیح خیال کے سوا کچھ نہیں (ان کا بیان یہ ہے کہ) مطلوب اصلی معرفت (الٰہی) ہے اور کچھ نہیں ہے اور معرفت (الٰہی) کا طریق یہ ہے کہ خیال کو ماسوی اللہ سے پاک کر لیا جائے۔ اگر کوئی ریاضت کرنی پڑتی ہے تو اس کا مقصود یہی ہوتا ہے کہ (تجرید خیال حاصل ہو) کیونکہ تجرید خیال اس کے بغیر میسر نہیں آسکتی کہ انسان کم کھائے، لوگوں سے کم میل جول رکھے اور کم سوئے۔

لیکن ہمارے نزدیک حقیقت یہ ہے کہ سلوک کا مقصد یہ ہے کہ حظیرۃ القدس کی سطح کے کسی

---

[1] ۶۱ : سطعہ ۔ ۴۰

جز کے ساتھ جو اس (سالک) کے لیے مقرر کیا گیا ہے، اتّصال ہو جائے اور اس مقصد کے حصُول کے لیے (انسان) کے اوصافِ بہیمی میں تغیّر (Transmutation) کیا جائے تاکہ وجودِ ظلماتی کی فنا اور وجودِ رُوحانی کے ساتھ بقار حاصل ہو جائے۔ اگر وہ شخص اولیار کے خاص درجے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے تو اس تغیّر کے بعد اس میں ایک اور تغیّر آنا چاہیئے تاکہ اس کا رُوحانی وجود بھی ختم ہو جائے اور وہ حقیقتِ لاہوتی کے ساتھ قائم ہو جائے جسے غلبہ کہتے ہیں (یہ وہ کیفیت ہے جسے، کون الحق علی کونک (تیری ہستی پر حق کی ہستی کا غلبہ) کہتے ہیں اور چونکہ نفسِ ناطقہ میں علمی اور عملی دونوں قسم کی قوتیں موجود ہیں، اس لیے سلوک کی منزل اذکار اور ملاحظات (مشاہداتِ) اور تجرید خیال بھی قرار پائی کیونکہ (تغیّر اوصافِ بہیمی کا)، ایک جز ان اعمال (یعنی اذکار و ملاحظات و تجرید خیال)، پر بھی موقوف ہے۔

"سیرِ سلوک کی مثال ایسی ہے جیسے تخ کے نیچے آگ روشن کریں (اس سے) برف پگھل کر پانی بن جاتی ہے، پھر پانی بھاپ بن جاتا ہے"[۱]

تصوّف کی رُوحِ عمل

"کبھی کبھی افراد انسان میں سے کوئی شخص بظاہر ان اوصاف کے لحاظ سے جن کی بنار پر انسان کو دُنیوی زندگی میں وجاہت حاصل ہوتی ہے کامل نظر آتا ہے مثلاً وہ صاحبِ جمال ہے، یا نہایت فصیح یا بہت بہادر اور طاقت وَر ہے یا کمائی بہت کرتا ہے یا بہت خوش بخت ہے، دُنیوی جاہ و حشم اور خدامِ کثیر کا مالک ہے یا اس کا حکم نافذ ہوتا ہے یا وہ صاحبِ مال و اولاد ہے، (ان میں سے کسی وجہ سے وہ کامل نظر آتا ہے) لیکن جب وہ عالم برزخ میں انتقال کرتا ہے تو اس کے پلّے (ان فضیلتوں میں سے)، کوئی فضیلت نہیں رہتی اور وہ مفلس و نہایت بدحال ہوتا ہے، (یہی وجہ ہے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ) اِن اللّٰہَ لَا ینظر الی صورکم واموالکم

---

[۱] ۶۱: سطعہ ۳۴

فانما ینظر الی نیاتکم واعمالکم"۔
(یقیناً اللہ تعالیٰ تمہاری صورتوں اور مالوں کو نہیں دیکھتا بلکہ وہ تمہارے عملوں اور ان کے نیچے کام کرنے والی نیتوں کو دیکھتا ہے)۔

ایسے ہی اللہ کے بندوں میں سے کوئی شخص ہوتا ہے جس میں آثارِ ولایت ظاہر ہوتے ہیں۔ مثلاً وہ کسی بات کا ارادہ کرتا ہے تو وہ خارج میں اس کے حسبِ منشا واقع ہو جاتی ہے یا اسے آئندہ پیش آنے والے امور کا کشف ہوتا ہے یا سالکین کے قلوب پر اس (کی توجہ) کا اثر پڑتا ہے وغیرہ وغیرہ اور اسے اس ولی سے جس سے اس قسم کے آثار ظاہر نہ ہوئے ہوں، افضل خیال کیا جاتا ہے۔ جب (یہ دونوں) حظیرۃ القدس کی اس سطح پر پہنچتے ہیں جو ان کے نصیب میں ہوتی ہے تو یہ مفضول صاحبِ فضیلت ثابت ہوتا ہے اور وہ صاحبِ فضیلت گھٹیا درجے کا نکلتا ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص مراقبات کے ذریعے سے اتنی قوتِ خیالیہ کو درست کر لیتا ہے لیکن وہ اپنی قوتِ عملیہ کو درست نہیں کر پاتا اور اس کی بہیمیت اتنی نہیں ٹوٹی ہوتی اور اس کی بہیمیت اتنی مغلوب نہیں ہو چکی ہوتی (جتنی مطلوب ہے) جب (یہ دونوں) حظیرۃ القدس کی سطح پر پہنچتے ہیں، تو اول الذکر کا (جس نے اپنی صرف قوتِ خیالیہ کو درست کیا ہے) آدھا چہرہ حسین نظر آتا ہے اور باقی آدھا چہرہ قبیح دکھائی دیتا ہے۔ (یہ وہ حالت ہے جس کے متعلق قرآنِ حکیم میں آیا ہے کہ) خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَّآخَرَ سَيِّئًا (سورۃ توبہ ۱۰۲:۹)
(انہوں نے نیک عمل اور دوسرے برے عملوں کو آپس میں خلط ملط کر دیا)

اس لیے سیر و سلوک میں ایسے شخص کو راہ نما بنانا چاہیے جو حظیرۃ القدس کا واقف ہو، نہ ایسے شخص کو جس سے زیادہ کشف و کرامات دیکھنے میں آئی ہوں۔[1]"

۱؎ ۶۱: سطعہ ۳۵

تشریح اصطلاحات

احدیت : تنزلاتِ خمسہ (ابنِ عربی کا نظریہ) میں پہلا درجۂ تعین۔ اس درجہ میں ذات کو اپنا شعور وجودِ محض کی حیثیت پر حاصل ہوتا ہے۔ صفات کا شعور محض اجمالی طور پر ہوتا ہے۔ اسے "ہاہوت" بھی کہتے ہیں۔

احالہ :

ایک عنصر کو دوسری شکل میں بدل دینا تاکہ ایک خاص مطلب حاصل ہو جائے۔

اصحابِ اصطلاح :

وہ لوگ جن کی ملکیت اور بہیمیت آپس میں مصالحت کر چکی ہوں۔

اصحابِ تجاذب :

وہ لوگ جن کی ملکیت اور بہیمیت آپس میں برسرِ پیکار ہوں۔

اصحابِ سکر :

وہ صوفیاء جن پر ہوش و آگہی کی بجائے جذب و مستی کا غلبہ ہو۔

اصحابِ صحو :

وہ صوفیاء جن پر جذب و مستی کی بجائے ہوش و آگہی کا غلبہ ہو، یہ لوگ صاحبِ ارشاد ہوتے ہیں۔

اعیانِ ثابتہ (Fixed Prototypes)

(ابنِ عربی کا نظریہ) اعیان جمع عین، بمعنی "اصل حقیقت" (One Essence)، اعیانِ ثابتہ وہ تصورات یا پوشیدہ حقائق ہیں جو ذاتِ وحدت میں تنزل کے دوسرے (لاہوت، تفصیلی صفات کا درجہ) میں اللہ تعالیٰ کے شعور میں ارادہ کی شکل میں آتے ہیں اور مستقبل میں وجودِ ثابتہ حاصل کر لیتے ہیں۔

اعدام متقابلہ :

مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کا نظریہ) اعدام جمع عدم کی۔ صفاتِ موجودہ کے مقابل صفات کی عدم موجودگی کی کیفیت۔

الہام :

دل میں تجلیات (خیالات، ارادے) ڈال دینا۔

اوّل الاوائل (وجودِ اقصیٰ) :

بقول شاہ صاحبؒ اصل میں وجود ایک ہی ہے۔ اس میں مرتبہ، عقل، عالمِ شہادت اور ذاتِ بحت سب شامل ہیں۔ اِسے وجودِ اقصیٰ یا اوّل الاوائل کہتے ہیں۔ جتنی موجودات ہیں، وہ اس وجودِ اقصیٰ سے صادر ہوتی ہیں۔

بسط :

حکمتِ الٰہی کے تحت ایک خاص نتیجہ برآمد کرنے کے لیے اس کے معاون اسباب کو دُوسرے اسباب و عوامل کے ذریعہ تقویت دینا۔

بہیمیت :

چوپائے کی سی صفات

تجلیِٔ اعظم (Repercusses Permagnum) :

شخص اکبر کا قلب آئینے کی طرح سمجھنا چاہیئے۔ اس میں شخص اکبر کے پیدا کرنے والے یعنی ذاتِ بحت کا ہر ایک عکس پڑتا ہے جس سے وہ اپنے رب کو پہچانتا ہے۔ اس طرح طبعی طور پر اس کے دماغ میں اپنے ربّ کی ایک صُورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس صُورت کا نام تجلیِٔ اعظم ہے۔

تجلّی رحمانیہ :

تجلیِٔ اعظم میں ایک تجلی کا نام، اِسے شاہ صاحبؒ "اشعہ رحمانیہ" بھی کہتے ہیں۔ یہ عالمِ مثال میں قوتِ مثالیہ کی اور آگے عالمِ شہادت میں مادی وجود کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔

تدبیر :

جب ایک مخلوق کے ساتھ بہت سی اور مخلوقات جمع ہوں تو ان کے باہمی روابط کو قائم رکھنے کے لیے ان میں سے ہر ایک کا صحیح مقام مقرر کرنا، پھر ان سے کام لینا۔

تدلّی :

جب تدبیر مکمل شکل میں مرتب ہو جائے یعنی شخصِ اکبر کا ایک چھوٹا سا نمونہ بن جائے تو اس کے قلب پر بھی تجلّیِ اعظم کا ایک عکس آتا ہے۔ اسے تدلّی کہتے ہیں۔

تشبیہ :

(ابنِ عربی کا نظریہ) ذاتِ وحدت جب احدیت کے مقام سے مقامِ واحدیت پر تنزل فرماتے ہیں تو پھر اس میں تعین (Self-Determination) کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ شعورِ ذاتی سے شعورِ صفاتی کی طرف تنزل و تعین ہوتا ہے۔ صفات لامحدود ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ یہ بیشمار صفات اگرچہ ذات کے علیحدہ علیحدہ پہلوؤں کو ظاہر کرتی ہیں، لیکن ایک ہی ذات سے متعلق اور ایک ہی وجود کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس اعتبار سے کوئی صفت حقیقتِ الٰہی سے جُدا نہیں، بلکہ حقیقتِ الٰہی کا مظہر ہے۔ یہ درجۂ تشبیہ ہے۔

تفہیمات (الہامات) :

تفہیمات کا لفظ امام ولی اللہ کی اصطلاح میں الہام کے مقابلے میں بلند تر مفہوم کا حامل ہے۔ قرآنِ حکیم میں آتا ہے: "فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ" (ہم نے سلیمان کو سمجھایا) اس کا رشتہ نبوّت کے علوم کے ساتھ ہے۔ علومِ نبوّیہ کی جو وحی آتی ہے وہ نبی کے ساتھ خاص ہوتی ہے۔ الہام کا ایک درجہ یہ ہے کہ نبی کے علوم کا مفہوم اس طرح سمجھ میں آجائے کہ اس میں کمی و بیشی نہ ہو۔ یہ عام الہام سے اُونچا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یہاں کوئی نئی چیز الہام نہیں ہوتی بلکہ الہام شدہ بات کی سمجھ مزید الہام کی صورت میں آتی ہے۔ یہ بھی نبوّت سے ملتا جُلتا کام ہے۔ عام طور پر جو الہام کا لفظ بولا جاتا ہے، وہ اس سے دوسرے درجے کی چیز سمجھنی چاہیئے۔

اس قسم کی تفہیمات پہلے بزرگوں کو ان کے زمانے اور تقاضوں کے مطابق الہام ہوئی ہونگی۔ امام صاحب پر جو تفہیمات الہام ہوتی رہی ہیں وہ اس زمانے کے مطابق ہیں۔

مزید برآں چونکہ امام ولی اللہ اپنے دَور کے امام الحکما بھی تھے (دورۂ حکمت کے امام ہیں)، اس لیے وہ ان تفہیمات کو براہین (عقلی دلائل) کے ذریعے سے بیان کرتے ہیں۔ یعنی وہ اپنے کشفی اور الہامی علوم کو جدید دَور کی سائنسی تحقیقات کے ساتھ اور جدید فلسفہ کے ساتھ ہم آہنگ کردیتے ہیں۔

تنزیہہ : (Transcendance)

(ابنِ عربی کا نظریہ) ذاتِ بحت، درجۂ احدیت مطلق میں لاتعین اور وراء الورا ہیں۔ ہر قسم کی صفات سے بالاو منزّہ ہیں۔ تو یہ درجہ جس میں اسماء و صفات کا اطلاق ذات پر نہ ہوسکے، درجۂ تنزیہہ کہلاتا ہے۔

تنزّلاتِ خمسہ :

ابنِ عربی کا نظریہ ہے کہ اللہ تعالیٰ لامحدود و لاتعین ہے۔ جب اس کی صفات نے تعین اختیار کیا تو وہ تنزّل (اُترنا، تعین اختیار کرنا) کی راہ سے عالمِ شہادت کے وجود کا سبب بنیں۔ تنزّل کے پانچ درجے ہیں احدیت، لاہوت، جبروت، عالمِ مثال، عالمِ ناسوت (عالمِ شہادت) ان پانچ درجوں کو تنزّلات خمسہ کہتے ہیں۔ یہ پانچوں تنزّلات مراتبِ وحدت سے تعلق رکھتے ہیں۔ ذاتِ بحت ان سے بہت بُلند اور وراء الوراء ہے۔ اس کا ادراک ہمارے تصوّر میں بھی نہیں آسکتا۔

جبروت :

تنزّلاتِ خمسہ (ابنِ عربی کا نظریہ) میں تیسرا درجۂ تعین۔ یہ درجہ تعین رُوحی کا ہے۔ وحدت روح یا مختلف ارواح کی شکل میں تنزّل اختیار کرتی ہے۔ یہی مقام "عالمِ ارواح" کہلاتا ہے۔

جوھر :

وہ چیزیں جو اپنی ذات سے قائم ہوں۔

حِکمت :

حکمت یہ ہے کہ ہم جو چیزیں اپنے اِردگرد دیکھتے ہیں ان کی حقیقت سمجھ لیں اور ان میں باہمی ربط معلوم کرنے کی کوشش کریں۔

حکمتِ الٰہی : وجود کو ذاتِ الٰہی سے وابستہ کرنا۔ یہ حکمتِ الٰہی ہے۔

الحکمۃ : وہ حکماء جو نبوت کے بہترین شارح ہوتے ہیں، انہیں صدّیق کہا جاتا ہے۔ انہوں نے اپنی عقلیت سے ان مسائل کو صحیح مانا جو انبیاء نے پیش کیے۔ اس لیے انہوں نے دعوتِ انبیاء کی فوراً تصدیق کی۔ اِن صدیقین کی بدولت انبیاء کی تعلیم عوام میں پھیل جاتی ہے۔

صدیقین کے سرمایۂ حکمت کو الحکمۃ کہتے ہیں (شاہ صاحبؒ کی اصطلاح میں)۔

حکمتِ ابراھیمی : حکمتِ ابراہیمی میں وحدت الوجود کا خاص مقام ہے اور انسانی عقل کا تعلق تجلّیٔ اعظم سے کیا جاتا ہے۔ تجلّیٔ اعظم اور انسان کے حجر بحت (ذاتِ انسانی) کا باہمی تعلق ہے۔ اور اس کا تعلق ملاءِ اعلیٰ اور حظیرۃ القدس سے بھی ہے۔ اس لیے اس حکمت کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ انسان اپنے حجر بحت کو اتنی ترقی دے کہ وہ حظیرۃ القدس کا رُکن بن جائے۔

حکمت نظری وعملی : حکمتِ نظری وہ ہے جس کا تعلق محض عِلم مجرّد سے ہے۔ جیسے ریاضی وغیرہ۔ حکمت عملی وہ حکمت ہے جس کا تعلق انسان کی عملی زندگی کے ساتھ ہے جیسے اِنسان کا معاشی، معاشرتی اور سیاسی نظام۔

کانٹ کی اصطلاح میں (Pure Reason) (حکمتِ نظری) اور (Practical Reason) (حکمت عملی) ہوں گے۔

حظیرۃ القدس

عالمِ مثال میں ایک اسمبلی ہے جس میں ملاءِ اعلیٰ اور نفوسِ زکیہ اِنسانیہ بحیثیت ارکان جمع ہوتے ہیں۔ یہ اسمبلی حظیرۃ القدس (پاک باڑہ) ہے۔

حظیرۃ القدس کے ارکان عالم انسانیت کی بھلائی کے لیے اپنی تجاویز دُعا کی صُورت میں اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر احکام صادر ہوتے ہیں۔ وہ احکام حظیرۃ القدس پہنچنے کے بعد وہاں سے براڈ کاسٹ کیے جاتے ہیں۔ اس کی صُورت یہ ہوتی ہے کہ جبرئیل علیہ السلام کے ذریعے یہ احکام مخلوقِ انسانی کے انتہائی نیک لوگوں پر الہام کر دیئے جاتے ہیں۔ نبیوں پر وحی کی شکل میں اور اولیاء پر کشف، غیبی آواز یا رویائے صادقہ وغیرہ کی شکل میں۔

عالمِ مثال میں حظیرۃ القدس وہ مرکز ہے جہاں تمام انواع کے امام موجود ہوتے ہیں۔ یہی وہ نقطہ ہے جہاں تجلیِ اعظم امامِ نوعِ انسانی (انسانِ اکبر) سے ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام اللہ والے انسانوں کا قبلۂ توجہ یہی مقام ہے۔

خلق :

پہلے سے موجود مادہ میں سے نئی چیز کو پیدا کر دینے کا عمل۔

خواطر :

جمع خاطر کی۔ چھوٹے چھوٹے سے خیالات جو مل کر ارادہ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور آخر کار عمل کا باعث بنتے ہیں۔

ذاتِ بحت :

ذاتِ الٰہی اپنے تمام کمالات سمیت شخصِ اکبر سے علیحدہ حقیقت ہے۔ اِسے ہمیشہ "غیب الغیب" یا "ذاتِ بحت" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

رفاہیت :

انسان کے معیارِ زندگی کو بہتر بنانے کی کوشش۔

شخصِ اکبر : (Universum Permagnum)

جسمانی عالم کو جتنا بھی لمبا چوڑا سمجھا جائے، اسے ایک ہی جسم ماننا چاہیئے۔ یہ سارا جسم ایک مستقل

چیز ہے اور اس کے اندر مختلف جسم ایسے ہیں جیسے سمندر کی موجیں۔ اس بڑے جسم (کائنات) کو مع اپنی تمام قوتوں کے شخصِ اکبر کہتے ہیں۔

شخصِ اکبر کے دو اجزاء ہیں۔ ایک نفسِ کل اور دُوسرا نفسِ رحمانی۔ نفس کل حال (طاری ہونے والا)، اور محصل (حاصل کرنے والا)، اور مقوم (قیام دینے والا) ہے۔ نفسِ رحمانی محل اور موضوع ہے (جس پر صُورت طاری ہوتی ہے یا جو صُورت کا حامل ہے)۔

طبیعت الکل : (Universal Temperament)

شخصِ اکبر (پُوری کائنات) کے مختلف اجزاء جو مختلف شکلیں بدلتے رہتے ہیں، ان سب کی مرکزی قوت کو جو ان میں جاری و ساری ہے، طبیعت الکل کہتے ہیں۔ شخصِ اکبر جو ایک جسم کی حیثیت رکھتا ہے میں یہ ایک خاص طبعی تقاضا کرنے والی قوت ہے، جو تمام اجزاء کو ان کی اپنی اپنی مناسب شکلوں میں تبدیل کرتی رہتی ہے۔

طلسمِ الٰہی :

مجرّد محض اور عالمِ شہادت کے مابین عمل اور ردِّ عمل کی عملی شکل اور اس کی تفصیل۔

عالمِ شہادت (Physical Universe)

یہ مادی عالم ہے جو زمان و مکان Time & Space کی قیود میں وابستہ ہے۔ یہ اصل میں قوتِ مثالیہ ہی کا تجسم (Embodiment) ہے۔ علمائے طبیعیات تحقیقاتِ حالیہ کے مطابق اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ تمام مادہ ہائیڈروجن سے لے کر (Trans-Uranium) تک منفی اور مثبت برق پاروں سے مرکب ہے۔ اس لحاظ سے مجرّد یعنی قوتِ مثالیہ کا اثر و نفوذ مادے میں ممکن ہے۔ قوتِ مثالیہ کئی قسم کی قوتوں (Energies) میں سے ایک قسم کی قوت ہے۔ حرارت، روشنی، مقناطیس وغیرہ دوسری قوتیں ہیں۔ تمام قسم کی قوتیں، آئن سٹائن کے قول کے مطابق ایک ہی قوت کی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں۔

اس لحاظ سے تمام مادہ ایک ہی شے سے بنا ہے۔

عالمِ ارواح (Spiritual World)

اگر کائنات میں ایک ایسا عالم مان لیا جائے جو شخصِ اکبر سے وہی نسبت رکھتا ہو جو عقلی صورت ہمارے دماغ سے رکھتی ہے تو اسے شاہ صاحبؒ کی اصطلاح میں عالمِ ارواح کہیں گے۔ جس طرح سے دماغ کے اندر عقلی صُورت مادّے سے پاک ہے، بالکل اسی طرح عالمِ ارواح اس کائنات کے اندر ہوتے ہُوئے بھی مادے سے پاک ہے اور خالصتاً غیر مادی ہے۔

عالمِ مثال میں عنایت اولیٰ کا پہلا محل (اُترنے کی جگہ) عالمِ ارواح ہی ہے۔ یہ عالمِ مثال کا اعلیٰ طبقہ ہے۔

عالمِ مثال (Supera Material World)

جس طرح چھوٹے سے چھوٹے جانور میں خیال کی قوت ہے، اس طرح پُوری کائنات یعنی شخصِ اکبر کی ایک بہت بڑی قوّتِ خیال ہے، اسے عالمِ مثال کہتے ہیں۔

عالمِ مثال نیم مادی عالم (Semi-Material World) ہے۔ ہر چیز جو عالمِ شہادت میں مادی طور پر ہے، اس کا ایک نقشہ عالمِ مثال میں موجود ہے۔

عالمِ مثال کی شخصِ اکبر سے وہی نسبت ہے جو خیالی صُورتوں کی ہمارے دماغ سے ہے۔

ابنِ عربی کے نظریۂ تنزلاتِ خمسہ میں یہ چوتھا درجۂ تعین ہے۔ اس درجہ میں اعیانِ ثابتہ ایک خالص اور متعین شکل اختیار کر لیتے ہیں جیسے عمارت بننے سے پہلے اس کا نقشہ۔

عرض :

وہ چیزیں جو دُوسری چیزوں کے سہارے قائم ہوں، اپنی ذات پر قائم نہ رہ سکیں۔

عملِ تخلیق :

طبیعیاتِ جدیدہ میں اشعۂ فضائیہ (Cosmic Rays) کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ کائنات کے کسی بعید گوشے میں مادے کی ان کی مدد سے تخلیق ہو رہی ہے۔ یعنی الیکٹران، پروٹون اور نیوٹران

وغیرہ کے ملنے سے جو جواہر (Atoms) پیدا ہوتے ہیں، یہ فضائی کرنیں انکے مابقیا (Fall Outs): ہیں۔ یہ ساری کائنات میں پھیلی ہوئی ہیں۔ یہ کرنیں اتنی زیادہ نفوذ کرنے والی ہیں کہ پانی کے اندر سو فٹ تک اور زمین کے اندر پچاس فٹ تک نفوذ کر جاتی ہیں۔ اس طرح کائنات کے کسی بعید گوشے میں مادہ بن رہا ہے۔

بالکل یہی تصوّر شاہ صاحبؒ کے ہاں بھی عمل تخلیق کا ہے۔ وہ بھی یہی سمجھتے ہیں کہ اشعۂ فضائیہ (فضائی کرنیں)، اشعۂ رحمانیہ کی طرف سے منتقل ہو کر کائنات کی طرف آتی ہیں اور مسلسل مادی اشیاء کا وجود پیدا ہو رہا ہے۔

اس عملِ تخلیق کے بعد مادے میں عملِ ارتقا جاری ہوتا ہے مثلاً سحابیہ سے نظامِ شمسی کا پیدا ہونا اور نظامِ شمسی میں کسی سیارے یا سیاروں پر زندگی کا رُونما ہونا۔ یہ سب عملِ تخلیق ہی کا اظہار ہے۔

ذات بحت سے بے شک عالمِ شہادی (کائنات، شخصِ اکبر) وجود میں آیا، لیکن اس کی شکل یُوں ہُوئی کہ ذاتِ بحت کے کمالات کو نیہ نے اپنے کمالات کا ظہور ذاتِ بحت کے عالمِ خیال میں کیا اور اس عالم میں ذاتِ بحت کے ارادے نے عمل کر کے اس کی حکمت کے مطابق اثر کیا اور اس کا خیال شخصِ اکبر (کائنات) کا موطن (ٹھکانہ) بنا۔ گویا ذاتِ بحت اور شخصِ اکبر کے درمیان کمالات کا ظہور یعنی مرتبۂ عقل ایک شرطِ لازم ہے۔ اسی طرح ذات بحت کے کمالات شخصِ اکبر (عالمِ شہادی، کائنات) میں براہِ راست اثر نہیں کرتے بلکہ تجلّیات کے ذریعے سے جو مجرّدِ محض کی صفات کی حامل ہیں، عالمِ مادی یا عالمِ شہادت میں تصرّف کرتے ہیں۔

عنایت اولیٰ :

اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ ارادۂ اوّل ہے جو اس نے ابلاغ و تخلیق کے عمل کے وقت اپنی ذاتِ بحت سے مرتبۂ عقل کی طرف منعکس کیا۔ بالفاظِ دیگر عنایت اولیٰ سے مراد ذاتِ بحت کا ارادہ ہے جو مرتبۂ عقل میں آ کر وضاحت اور تعین حاصل کرتا ہے۔ اس کے بعد شخصِ اکبر کے مرتبہ میں آ کر وجودِ جسمانی حاصل کر لیتا ہے۔

عنایت اللہ، عنایت الرحمٰن

صفاتِ الٰہیہ میں ایک دَور کے لیے فیصلہ ہوتا ہے، اس دُور میں جو کچھ ہونا چاہیئے وہ سب علیحدہ علیحدہ متعین ہو جاتا ہے۔

امام ولی اللہ کی اصطلاح میں اسے عنایت الٰہیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ عام اہلِ علم اسے ارادہ الٰہیہ کہتے ہیں۔ لیکن امام صاحب کی حکمت کی رُو سے ارادے کا لفظ صحیح نہیں ہے۔ ارادے میں ایک قسم کا حدوث (نئی بات پیدا ہونے کی شان) ضروری ہے۔ حالانکہ وہ مقام ایسا ہے کہ جو کچھ وہاں متعین ہوا ہے ازلی وابدی ہے۔ اس میں حدوث کا امکان نہیں ہے۔ اس لیے اسے عنایتِ الٰہیہ کہا جاتا ہے۔

الرحمٰن کی جو تجلّی عرش پر ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ عنایتِ الٰہیہ کی تجلّی بھی آتی ہے اس لیے الرحمٰن کی تجلّی کسی کامل کے قلب پر ہوتی ہے تو عنایتِ الٰہیہ کی تجلّی بھی اس کے ساتھ قلب میں آتی ہے۔ اس تجلّی کے ذریعے سے انسان کو سمجھا دیا جاتا ہے کہ اس طرح کھانا، پینا اور سوچنا سمجھنا اور ترقّی کرنا مقدر ہو چکا ہے۔ اس کے خلاف ہو ہی نہیں سکتا۔

عنایتِ الٰہیہ کے فیضان سے دل میں جو نُور آتا ہے۔ اس سے وہ چیز منکشف ہو جاتی ہے اور یقین پیدا ہو جاتا ہے۔

فیضان

انسانی قلب میں اللہ کی محبت موجود ہے۔ اس جذبہ کو ترقّی دی جاتی ہے، تو ایسی حالت پیدا ہو جاتی ہے کہ عرشِ عظیم کی تجلّی کا عکس اس میں ہُو بہُو نمایاں ہو جاتا ہے۔ اسے فیضان کہتے ہیں۔ (یعنی عرشِ الٰہی کی تجلّی کا فیضان)۔

اس کی تاثیر اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ قلب کی سب قوتیں اس سے مقہور ہو جاتی ہیں۔ اب وہ قوت جو کام کرتی ہے، اسے الہٰی کام کہا جاتا ہے۔

رحمٰن کی جو تجلی عرش پر ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ عنایتِ الہٰیہ کی تجلی بھی آتی ہے۔ اس لیے الرحمٰن کی تجلی کسی کامل انسان کے دل پر پڑتی ہے تو عنایتِ الہٰیہ کی تجلی بھی اس کے ساتھ قلب میں آتی ہے۔ اس تجلی کے ذریعے سے انسان کو سمجھا دیا جاتا ہے کہ اس طرح کھانا پینا، سوچنا، سمجھنا اور ترقی کرنا مقدر ہو چکا ہے۔ اس کے خلاف ہو ہی نہیں سکتا۔

عنایتِ الہٰیہ کے فیضان سے دل میں جو نور آتا ہے اس سے وہ چیز منکشف ہو جاتی ہے اور یقین پیدا ہو جاتا ہے۔

بہت سے لوگ ہیں جو ان فیضانی علوم کو بیان نہیں کر سکتے، انہیں ان علوم کو بیان کرنے کی طاقت ہی نہیں ہوتی، لیکن امام ولی اللہ کے قلب پر جن علوم کا فیضان ہوا، ان کا فیضان زبان کی طرف بھی ہوا۔ گویا ان علوم کو بیان کرنے والے الفاظ بھی انہیں اس فیضان کی طرف سے سمجھائے گئے ہیں جس نے وہ علوم سمجھائے ہیں۔

امام صاحب کو قوتِ بیانیہ کے علاوہ قوتِ تحریر بھی دی گئی ہے، گویا وہی فیضانِ الہٰی ہاتھ کی انگلیوں کی طرف بھی منتقل ہوا، اور علوم کتابوں کی شکل میں ضبطِ تحریر میں آ گئے۔

امام صاحبؒ کی تمام کتابیں انہی تفہیماتِ الہٰیہ اور فیضانِ الہٰیہ کا نتیجہ ہیں اور ان میں عنایتِ الٰہی کی تجلیات کا عکس ہے اور دورِ جدید کے لیے اللہ تعالیٰ کے جو فیصلے ہیں، وہ تقریباً سب ان میں موجود ہیں۔

قبض :

وہ قوتیں جو اللہ تعالیٰ کے علم میں مصلحتِ عامہ کے خلاف کام کر رہی ہوں، انہیں روک دینا۔

قوتِ مثالیہ :

تجلیٔ اعظم میں سے نکلی ہوئی اشعہ رحمانیہ عالمِ مثال میں آ کر قوتِ مثالیہ کی شکل اختیار کر لیتی ہیں

اور پھر عالمِ شہادت میں آکر مادی وجود اختیار کرلیتی ہیں۔

قوّتِ مثالیہ وہ قوّت ہے جو پوری کائنات (شخصِ اکبر) میں پھیلی ہوئی ہے۔ اس کی مثال قلب کی سی ہے جو خون کو پورے جسم کے اندر حرکت دیتا ہے۔ بقول شاہ صاحبؒ یہ وہ قوت ہے جس سے معنوی اشیاء (ایک قسم کی) جسمانیت حاصل کرلیتی ہیں اور جسمانی اشیاء معنوی صورت اختیار کرلیتی ہیں۔

لاہوت :

تنزلاتِ خمسہ (ابنِ عربی کا نظریہ) میں دوسرا درجۂ تعین۔ اس درجہ میں ذات کو اپنا شعور اس انداز میں ہوتا ہے کہ اس میں لامتناہی صفات موجود ہیں۔ یہاں صفات تفصیلی طور پر واضح ہوتی ہیں اور اپنے ظہور کا تقاضا کرتی ہیں۔

لطیفۂ جوارح :

وہ لطیفہ جس کا تعلق انسان کے اعضائے بدنی اور اعمالِ جسمانی سے ہے۔ یہ شاہ صاحب کا دیگر لطائف پر اضافہ ہے۔

مجرّدِ محض :

ذاتِ بحت کی تجلی جو قوّتِ مثالیہ کے واسطے سے عالم شہادت میں عمل کرتی ہے۔ یہ مادی صفات سے قطعاً مُبرّا ہے۔ قوّتِ مثالیہ میں دونوں پہلو پائے جاتے ہیں۔ اس کا ایک پہلو مادے سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا عالم ارواح سے۔ اس لحاظ سے قوّتِ مثالیہ مجرّد محض نہیں ہے۔ صرف مجرّد عن المادہ ہے۔ طبیعیاتِ جدیدہ میں اس کی مثال ایٹم کے مرکزے (Neucleous) کی ہے۔ جس کے متعلق علمائے طبیعیات کہتے ہیں کہ وہ کبھی الیکٹرون (Electrons) اور کبھی پروٹون (Protons) کی شکل اختیار کرتا ہے۔ ان میں سے الیکٹرون منفی پر چلتا ہے اور پروٹون کا تعلق مرکزے (Neucleus) کے ساتھ ہوتا ہے جو ایٹم کی اصل ہے۔

مجرّد یعنی عالمِ مثال اُوپر روحانی عالم ہے جو مادیّت سے ماوراء ہے۔

مرتبۂ عقل :

عالمِ شہادت کیسے وجود میں آیا ؟ یہ مرتبۂ عقل کا نتیجہ ہے۔ ذاتِ بحت سے مرتبۂ عقل کا صدور ہوا۔ ذات کے لیے کسی نہ کسی صفات کا ہونا ضروری ہے۔ جو چیز وجود میں آئی ہے اس کی صفات بھی ہوں گی ، یہ صفات مرتبۂ عقل کہلاتی ہیں۔ صفات کا صدور اقتضائے ذات ہے۔ یہ داخلی ہے خارجی نہیں۔ جس طرح دو اور دو چار ہوتے ہیں ، دو چار کا جز ہے، چار میں دو شامل ہے۔ باہر سے کسی نے نہیں شامل کیا۔ اس کی ذات کا اقتضائے ہے یا ذاتی تقاضا ہے یعنی چار ہونا تقاضا کرتا ہے کہ اس میں دو شامل ہوں۔ جس طرح روشنی سُورج سے نکلتی ہے جو سُورج کا ذاتی تقاضا ہے۔ ایسے ہی ذات بحت سے صفات نکلتی ہیں اور مرتبۂ عقل ذاتِ بحت کا ذاتی تقاضا ہے۔

جب تک کمالات ذاتِ بحت کے اندر مضمر ہوتے ہیں، وہ اسمائے کونیہ یا اسمائے الٰہیہ کہلاتے ہیں۔ جب ان کا صدور و ظہور ہوتا ہے تو وہ صفاتِ الٰہیہ کہلاتے ہیں اس موطن میں یہ مرتبۂ عقل میں شمار ہوتے ہیں۔

ملاءِ اعلےٰ :

یہ بلند مرتبہ فرشتوں اور اعلیٰ درجے کے انسانوں پر مشتمل ایک جماعت ہے جو حظیرۃ القدس میں آپس میں ملتے ہیں اور کائنات خصوصاً انسانیت سے متعلق اپنے فیصلے دُعاؤں کی شکلوں میں اللہ تعالےٰ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

مَلکیت :

فرشتوں کی سی صفات۔

ناسوت :

تنزلاتِ خمسہ (ابن عربی کا نظریہ) میں یہ پانچواں درجہ تعین ہے۔ اس درجہ میں ذاتِ وحدت نے نزول کرتے کرتے اپنی اعیانِ ثابتہ کو عالم مثالی کے نقشہ کے مطابق جسم کی مادی شکل میں ظہور فرمایا۔

عام اصطلاحِ فلسفہ میں اس سے مراد عالمِ شہادت ہے۔

نسمہ :
حرارتِ غریزی۔ اِنسان کا وہ ہلکا سا بخار جو اس میں حیوانی قوت برقرار رکھتا ہے۔ یہ انسان کی رُوح ہوائی سے عبارت ہے جو جسم میں طبعی عناصر کے عمل اور ردِ عمل سے پیدا ہوتی ہے۔

نفسِ کل اور نفسِ رحمانی :

جیسے ہر ایک انسان میں رُوح ہے جو اس کے علم اور ارادے کی مالک ہے۔ اس بڑے جسم کائنات (شخص اکبر) کی ایک رُوح مان لی جائے تو اسے نفس الکل کہیں گے۔ شخصِ اکبر کے دو اجزا ہیں : نفسِ کل اور نفسِ رحمانی۔

نفس کل حال (طاری ہونے والا) محصل (کرنے والا) اور مقوم (قیام دینے والا) ہے۔ نفس رحمانی محل اور موضوع ہے۔ (جس پر صورت طاری ہوتی ہے یا جو صُورت کا حامل ہے) کسی شے کی ایک صُورت ہوتی ہے اور دُوسرے اس کا ہیولیٰ جس پر وہ صُورت طاری ہوتی ہے صُورت کا تو نام ہوتا ہے مثلاً پانی یا ہوا، اور ان کے الگ الگ خواص ہوتے ہیں۔ لیکن ہیولیٰ کا کوئی نام نہیں ہوتا۔ صُورت کی انتہا کو نفسِ کُل اور ہیولیٰ کی انتہا کو نفسِ رحمانی کہتے ہیں۔

نفسِ ناطقہ : وہ شخصی صُورت جس کے باعث فرد انسانی وہ فرد سمجھا جاتا ہے۔ اس کا قیام رُوح اور نسمہ کے درمیان ہے۔ نفسِ ناطقہ رُوح سے حکم لیتا ہے لیکن نفسِ ناطقہ نسمہ پر تصرّف کرتا ہے۔

وحدت الوجود : یہ نظریہ کہ وجُود اصل میں ایک ہی ہے اور وہ وجُود اللہ کا ہے۔ اللہ کے سوا ہر دوسری شے اللہ کا مظہر ہے۔ اسے ہمہ اوست بھی کہتے ہیں۔

ہاہوت : دیکھیں، احدیت۔

ہمہ اندر اوست :
(ابنِ عربی)، یہ نظریہ کہ کائنات اللہ تعالیٰ کے وجود کو محدود نہیں کرتی۔ خدا کائنات کے اندر نہیں ہے، وہ تو کائنات سے بھی وراء الورا ہے۔ ہاں کائنات خدا کے اندر ہے۔

اختتامیہ

جیسا کہ اس کتاب کے شروع میں ہی واضح کر دیا گیا تھا، یہ کتاب شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے فلسفہ مابعد الطبیعیات کا مجرّد بیان ہے۔ کائنات، خدا اور انسان سے متعلق شاہ صاحب کے تصوّرات، افکار، نظریات اور عقائد کو کھول کر بیان کرنے کی ایک کوشش کی گئی ہے۔ یہ نہ ممکن تھا اور نہ ہی مناسب کہ راقم شاہ صاحب کے نظریات میں اپنے ذاتی نظریات کی ملاوٹ کر دے اور قاری کے لیے یہ جاننا ہی دشوار ہو جائے کہ کہاں کہاں شاہ صاحب کے عقائد بیان کیے گئے ہیں اور کہاں کہاں صاحبِ مقالہ اپنی ذاتی رائے بیان کر رہا ہے۔

ہر چند کہ شاہ صاحب تاریخِ اسلام کی انتہائی عظیم شخصیت ہیں۔ مفسر، محدث، فقیہ، مجتہد، امام، مجدّد، مصلح، ادیب، شاعر، نقاد ــــ ایک تاریخ ساز شخصیّت ہیں، لیکن تنقید سے بالا ہرگز ہرگز نہیں۔ ہر چند کہ ان کے فلسفہ مابعد الطبیعیات کا منبع و مصدر کتاب و سُنّت ہے لیکن کسی جگہ قاری یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ان کے بہت سے تصوّرات ان کی عبقریت کا شاخسانہ ہیں یا ان کے کشف و مشاہدہ پر مبنی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں ان کے ہاں اصطلاحات کے ایک طویل گورکھ دھندے سے دوچار ہونا پڑا۔ راقم کی نظر میں افکار و تصوّرات کا یہ پورا نظام محلِ نظر ہے اور کتاب و سُنّت کی روشنی میں اس پر نقد و نظر کیا جا سکتا ہے۔

اگر اللہ تعالےٰ نے چاہا، اس کی توفیق شاملِ حال رہی اور اپنی علمی بے مائیگی کا احساس زیادہ مدت تک حائل و مانع نہ رہا تو یہ کام بھی راقم کے ہاتھوں جلد ہی سرانجام ہو گا۔

وما توفیقی اِلا باللہ، سبحان ربکّ ربّ العزۃِ عمّا یصفون وسلامٌ علی المرسلین
والحمد للہ ربِّ العٰلمین والصّلوٰۃ والسّلام علیٰ سید المرسلین محمّد
وَعلیٰ آلہٖ واصحابہٖ اجمعین ۔ آمین!

۷۲

کتابیات

۱۔ ابنِ حجر، حافظ، علامہ، نخبۃ الفکر، مترجم اردو: محمد زکی لاہور۔ ادارہ اسلامیات۔ سن ندارد

۲۔ ابنِ عربی، محی الدین، شیخ، فصوص الحکم، مترجم اردو: حافظ برکت اللہ کراچی، اقبال پبلشرز، سن ندارد۔

۳۔ ابوبکر بن ابواسحٰق، امام، الکلاباذی، تعرف۔ مترجم اردو، ڈاکٹر پیر محمد حسن، لاہور المعارف ۱۳۹۱ھ

۴۔ ابُوالحسن علی، ندوی سید، تاریخ دعوت و عزیمت حصہ اوّل تا سوم لکھنؤ دارالعلوم ندوۃ العلماء ۱۹۶۳ء

۵۔ ابُوسعید فاروقی مجددی، مولانا۔ ہدایت الطالبین، کراچی، ادارۂ مجددیہ ۱۹۶۵ء

۶۔ آزاد، ابُوالکلام، فلسفہ، لاہور مطبوعاتِ چٹان، ۱۹۶۳ء

۷۔ بشیر احمد شیخ، ارتفاقات معاشیہ، لاہور ادارۂ حکمۃ الاسلامیہ ۱۹۶۹ء

۸۔ تھانوی، اشرف علی مولانا، امداد المشتاق، لاہور مکتبہ اسلامیہ، سن ندارد

۹۔ ، ، خصوص الحکم فی حل فصوص الحکم، تھانہ بھون، اشرف المطابع، سن ندارد

۱۰۔ ، ، شریعت اور طریقت، کراچی مکتبہ تھانوی، سن ندارد

۱۱۔ ، ، البینۃ الطربی فی تنزیہہ ابن العربی، تھانہ بھون، اشرف المطابع ۱۳۴۶ھ

۱۲۔ ، ، مواعظِ اشرفیہ، کراچی، مکتبہ تھانوی، سن ندارد

۱۳۔ حسن علی، ملک۔ تعلیماتِ مجددیہ، شرقپور انجمن اشاعۃ التوحید والسنۃ ۱۹۶۵ء

۱۴۔ جلبانی، غلام حسین، شاہ ولی اللہ کی تعلیم، حیدر آباد شاہ ولی اللہ اکیڈیمی ۱۹۶۳ء

۱۵۔ جیلانی، عبدالقادر سید، غنیۃ الطالبین، مترجم اردو مولانا احمد مدراسی لاہور خالد مقبول پبلشرز ۱۳۹۴ھ

۱۶۔ جیلانی، عبدالقادر سید، الفتح الربانی، مترجم مولانا عاشق الٰہی میرٹھی، کراچی، مدینہ پبلشنگ کمپنی ۱۹۷۴ء

۱۷۔ جیلانی، عبدالقادر، سید، فتوح الغیب (عربی)، خلفار (مصر) مطبعہ مصطفٰے البابی، ۱۹۶۰ء

۱۸۔ دریابادی، عبدالماجد، مولانا، تصوّف اسلام، لاہور، المعارف ۱۳۹۳ھ

۱۹۔ ذوقی، محمد سعید، سِرِّ دلبراں، کراچی، محفلِ ذوقیہ، ۱۳۸۸ھ
۲۰۔ راغب اصفہانی، امام، مفردات القرآن، مترجم اردو مولانا محمد عبدہٗ، لاہور اہلِ حدیث اکادمی ۱۹۷۱ء
۲۱۔ روحی، اصغر علی، مولانا، مافی الاسلام جلد اوّل و دوم، لاہور، منظور عالم پریس ۱۹۵۰ء
۲۲۔ رُومی، جلال الدین مولانا، مثنوی مولوی معنوی، لکھنو، نول کشور ۱۹۴۷ء
۲۳۔ سرور، محمد، پروفیسر، ارمغان شاہ ولی اللہ، لاہور ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۷۱ء
۲۴۔ سرور، محمد، پروفیسر، مولانا عبید اللہ سندھی، لاہور، سندھ ساگر اکادمی ۱۹۶۹ء
۲۵۔ سندھی، عبید اللہ مولانا، شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، لاہور، سندھ ساگر اکادمی ۱۹۷۳ء
۲۶۔ " " " اردو شرح حجۃ اللہ البالغہ، جلد اوّل، لاہور مکتبہ بیت الحکمت ۱۹۵۰ء
۲۷۔ " " " قرآنی فکرِ انقلاب، لاہور، ادارہ حکمتِ اسلامیہ ۱۹۵۹ء
۲۸۔ " " " قرآنی اصولِ انقلاب، لاہور ادارہ حکمتِ اسلامیہ سن ندارد
۲۹۔ " " " قرآنی جنگِ انقلاب، " " "
۳۰۔ " " " قرآنی عنوانِ انقلاب، " " "
۳۱۔ " " " قرآنی اساسِ انقلاب " " "
۳۲۔ " " " قرآنی دستورِ انقلاب " " "
۳۳۔ " " " مجددیہ " " "
۳۴۔ سہروردی، شہاب الدین، شیخ، عوارف المعارف، مترجم اردو: حافظ رشید ارشد، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز ۱۹۶۵ء
۳۵۔ عبد الباری ندوی، مذہب اور سائنس، لاہور، مکتبہ رشیدیہ ۱۹۷۴ء
۳۶۔ عبد العزیز محدث دہلوی، تفسیرِ عزیزی پارہ عم، کراچی، سعید کمپنی، سن ندرد
۳۷۔ عبد الحکیم انصاری خواجہ، حقیقت وحدت الوجود، لاہور، قاسم سنز پبلشرز ۱۹۷۲ء
۳۸۔ عنایت اللہ خان، محمد مولانا، مقاماتِ ارشادیہ، رامپور، خانقاہ عنایتیہ، ۱۹۷۶ء
۳۹۔ غزالی، امام، احیائے علوم الدین، جلد اوّل تا چہارم، مترجم اردو: مولوی محمد احسن صدیقی۔ لاہور، ملک سراج الدین اینڈ سنز، سن ندارد۔

۴۰۔ غزالی، امام، کیمیائے سعادت، مترجم اردو: نائب نقوی، لاہور شیخ غلام علی اینڈ سنز، سن ندارد
۴۱۔ غزالی، امام۔ منہاج العابدین، مترجم اردو، عابدالرحمٰن صدیقی، کراچی کلام کمپنی، سن ندارد
۴۲۔ غلام فرید، خواجہ، حضرت۔ دیوانِ فرید (ملتانی کافیاں) مترجم وشارح: عزیزالرحمٰن، بہاول پور، عزیزالمطابع ۱۹۴۲ء
۴۳۔ فاروقی، برہان احمد ڈاکٹر، مجدد کا نظریۂ توحید، لاہور آئینہ ادب ۱۹۷۴ء
۴۴۔ الفاسی، المغربی، امام محمد بن سلیمان، جمع الفوائد (عربی) لاہور، مکتبۃ المعارف العلمیہ، سن ندارد
۴۵۔ محسنی، شمس الدین، شاہ ولی اللہ کے عمرانی نظریے۔ لاہور، سندھ ساگر اکادمی ۱۹۶۸ء
۴۶۔ مجدد الف ثانی، احمد سرہندی، شیخ، اثبات النبوۃ (تحقیق النبوۃ) کراچی ادارہ مجددیہ ۱۹۶۸ء
۴۷۔ " " " معارف لدنیہ " " "
۴۸۔ مجدد الف ثانی، احمد سرہندی، شیخ، اثبات النبوۃ (تحقیق النبوۃ) کراچی، ادارہ مجددیہ ۱۹۶۸ء
۴۹۔ مجدد الف ثانی، احمد سرہندی، شیخ مکتوبات امام ربانی، مترجم اردو: قاضی عالم الدین، لاہور منزل نقشبندیہ، سن ندارد
۵۰۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید، تجدید و احیائے دین، لاہور اسلامک پبلیکیشنز ۱۹۷۰ء
۵۱۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید، مسئلہ جبر و قدر، پٹھانکوٹ دارالسلام ۱۹۳۴ء
۵۲۔ مہر علی، پیر، شاہ، ملفوظاتِ مہریہ، گولڑہ خانقاہ گولڑہ ۱۹۷۴ء
۵۳۔ مہر علی، پیر، شاہ، مہرِ منیر، گولڑہ خانقاہ گولڑہ ۱۹۷۳ء
۵۴۔ ولی اللہ امام محدث دہلوی، الطاف القدس (فارسی) گوجرانوالہ، مدرسہ نصرۃ العلوم ۱۹۶۴ء
۵۵۔ " " انفاس العارفین، مترجم اردو: محمد فاروق القادری، لاہور المعارف ۱۳۹۴ھ
۵۶۔ " " حجۃ اللہ البالغہ، حصہ اوّل و دوم، مترجم: مولانا عبدالحق حقانی اصح المطابع، سن ندارد
۵۷۔ " " مکتوب مدنی، مترجم اردو، حنیف ندوی۔ لاہور ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۶۵ء
۵۸۔ " " البدور البازغۃ، عربی، حیدرآباد، اکادمیہ شاہ ولی اللہ الدھلوی ۱۹۷۰ء
۵۹۔ " " تاویل الاحادیث، عربی " " ۱۹۶۶ء

۶۰۔ ولی اللہ امام محدث دہلوی. التفہیمات الٰہیہ. الجز اول و دوم عربی، حیدر آباد اکادیمیہ شاہ ولی اللہ الدہلوی ۱۹۶۴ء

۶۱۔ " " سطعات. فارسی " " ۱۹۶۴ء

۶۲۔ " " لمعات، عربی " " سن ندارد

۶۳۔ " " المقالۃ الوضیۃ فی النصیحۃ الوصیہ، عربی، " " ۱۹۶۴ء

۶۴۔ " " ہمعات، عربی " " ۱۹۶۴ء

۶۵۔ فیوض الحرمین. لاہور، ادارہ حکمت اسلامیہ، سن ندارد

۶۶۔ القول الجمیل " " "

۶۷۔ ہجویری، علی، سید، داتا گنج بخش، کشف المحجوب، مترجم اردو، حکیم اللہ رکھا قریشی
لاہور، شیخ غلام حسین اینڈ سنز، سن ندارد

۶۸۔ یحییٰ منیری، احمد شیخ. مکتوبات صدی. حصہ اول و دوم، حید رآباد، نعیم ندوی فردوسی، سن ندارد

فہرست مؤلفات ڈاکٹر ملک غلام مرتضیٰ

اُردو:- (۱) وجود باری تعالیٰ اور توحید ۔ (۳۸۰ صفحات)

(۲) انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا میں اسلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بہتانات (۹۵ صفحات)

(۳) خطبات حرم (حرم نبوی، مدینہ منورہ میں درس، ٹیلی ویژن تقاریر اور علمی مقالات (۸۸ صفحات)

(۴) حقیقتِ دعا (۵۴ صفحات)

(۵) احیائے دین کی اساس (۴۴ صفحات)

(۶) توبہ کی حقیقت (۳۷ صفحات)

(۷) جرائم کے اسباب (۱۸ صفحات)

(۸) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شادیاں اور اُن کا پس منظر (۴۴ صفحات)

(۹) نشہ اور اس کا حتمی علاج (۱۹ صفحات)

(۱۰) مقصدِ حیات اور اس کا حصول (۳۳ صفحات)

(۱۱) شاہ ولی اللہ کا فلسفہ مابعد الطبیعات (زیرِ طبع)

(۱۲) اذکارِ نبویہؐ (رر)

عربی (۱۳) وجود اللہ سبحانہ والتوحید (۴۴۳ صفحہ)

(۱۴) دائرۃ المعارف البریطانیہ بین الجہل والتضلیل (۸۰ صفحہ)

(۱۵) تبصرۃ وذکری (البحوث العلمیہ عن مسائل اقتصادیہ واجتماعیہ (۲۴۰ صفحہ)

(۱۶) الاحادیث الصحیحہ عن الاذکار النبویہ (تحت الطبع)

انگریزی

17 Tnycyciopaedia Bitannica between Ignorance and Dishon
18. Research Papers on Socio Economic System of Islam
19. Human Capital - A Neglected Resource
20. Cnsis of Identity
21 Philosphy of Repentance
22 Understanding Islam (T.V Programmes, under point)

اردو تصانیف

حجۃ اللہ البالغہ ، خلق و مروت ، ضبطِ نفس ، ماہِ رمضان ، صبر و استقامت کا معلم روزہ
روزے کا انسانی سیرت میں کردار ، مولانا فضلِ حق خیرآبادیؒ ، بنو عباس کا دور ، خوش کلامی ،
قصہ اسحٰق علیہ السلام ، ضبط و تحمل ، اسلام اور معاشرتی ذمہ داریاں ، اسلام کا اقتصادی نظام

المؤلفات باللغة العربية

وجود باری تعالیٰ اور توحید

اللہ تعالیٰ کے وجود پر عقلی و منطقی و علمی و سائنسی دلائل و براھین اور قرآن و سنت کی روشنی میں توحید کا صحیح تصور

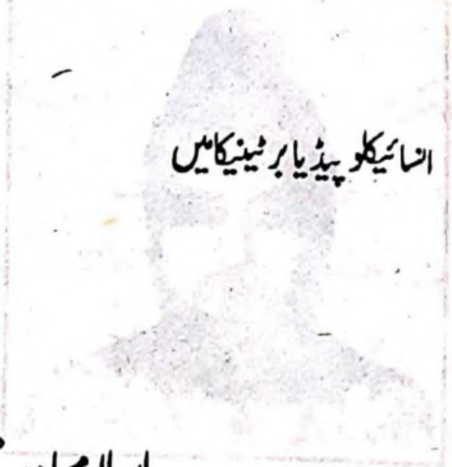
- وجود باری تعالیٰ پر شواہد :
- تخلیق کائنات، حادثہ یا منصوبہ، تخلیق انسانی، ربوبیت
- براھین عقیلہ : برہان تکوینی، برہان غایت، برہان اخلاق
- استدلال قرآنی : قرآن کا تصور خدا، اعجاز قرآنی، اعجاز حدیث
- کائنات کا تصور جدید : ڈارون کے نظریہ ارتقاء کیپیٹلزم اور سوشلزم کارڈ

توحید : حقیقت توحید، حقیقت شرک، اقسام شرک، اسباب شرک، لا الہ اللہ کے مطالب و مفاھیم۔

ایمان و کفر کی حقیقت۔

پروفیسر ڈاکٹر ملک غلام مرتضیٰ

بسم اللہ الرحمن الرحیم



انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا میں

اسلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پہ بہتانات

جہالت اور بغض پر مبنی ۲۴ الزامات اور غلط بیانیوں کا مدلل جواب

- کیا احادیث نبویہ دوسری صدی ہجری میں تحریر میں لائی گئیں؟
- کیا احادیث نبویہ تاریخی طور پا ناقابل اعتماد اور غیر اہم ہیں؟
- کیا پردہ کی رسم حضور اکرم کے انتقال کے بعد عراق میں شروع ہوئی؟
- کیا اسلام کا تصور یہودی و مسیحی روایات اور زمانہ جاہلیت سے ماخوذ ہے؟
- کیا رسول اکرمؐ کے پاس سوائے قرآن کریم کے اور کوئی معجزہ نہ تھا؟
- کیا جہاد کے تصور میں بعد کے زمانے میں کچھ ترمیم کی گئی؟
- کیا قرآن کریم کی رو سے عدل ناممکنات میں سے ہے؟
- کیا اسلام ایک عورت سے بیک وقت کئی مردوں کی شادی اور اختلاف انساب کی طرف لے جاتا ہے؟

ان کے علاہ کئی دیگر الزامات اور ان کے جواب

پروفیسر ڈاکٹر ملک غلام مرتضیٰ



مصنف کا تعارف

- ۲۹ جنوری ۱۹۴۱ء بمطابق یکم محرم الحرام ۱۳۶۰ھ بروز بدھ بہاول پور شہر میں پیدا ہوئے۔

- سکول اور کالج کی باقاعدہ تعلیم کے ساتھ ساتھ عربی، فارسی اور دینی تعلیم علماء کبار سے حاصل کی۔ مولانا مفتی فاروق احمد صاحب، شیخ الحدیث جامعۃ عباسیہ بہاولپور، مولانا محمد ناظم ندوی صاحب شیخ الجامعہ بہاول پور، مولانا عبدالرشید نعمانی صاحب، شیخ الحدیث بہاولپور، مولانا شمس الحق افغانی شیخ التفسیر بہاولپور، مولانا پیر ہاشم جان مجددی (ٹنڈو سائیں داد) ، مولانا محمد ادریس کاندھلوی، مولانا ابوبکر غزنوي، حضرت حاجی احمد گل رحمۃ اللہ تعالی علیہ اور مولانا عبدالعزیز (کوئٹہ) کے اسمائے گرامی قابل ذکر ہیں.

- ۱۹٦۰ء میں گورنمنٹ کالج لاھور سے بی- اے کیا-

- ۱۹٦۱ء میں حضرت مولانا ابوبکر غزنوی کے ھاتھ ، اور پھر انھی کے توسط سے حضرت حاجی احمد گل رحمۃ اللہ علیہ کے ھاتھ بیعت ارشاد کی.

- ۱۹٦۲ء میں گورنمنٹ کالج لاھور سے ایم - اے فلسفہ کیا اور پانچ سال بطور لیکچرار فلسفہ کام کیا.

- ۱۹٦۷ء میں فیڈرل پبلک سروس کمیشن پاکستان سے اعلی مرکزی ملازمتوں کے لیے مقابلہ کا امتحان پاس کیا اور ۱۹۸۱ء تک مرکزی

حکومت کے مختلف عہدوں پر فائز رہے -

- مرکزی ملازمت کے دوران دینی تعلیم باقاعدہ طور پر مکمل کی اور دینی جامعہ سے سند حاصل کی -

- ۱۹۷۰ء مي پنجاب یونیورسٹی سے ایم - اے (عربی) کیا.

- ۱۹۷۹ء میں پنجاب یونیورسٹی سے فلسفہ اسلامیہ میں ڈاکٹریٹ حاصل کی.

- ۱۹۷۹ء سے ۱۹۸۹ء تک محکمہ تعلیم حکومت سعودی عرب میں بطور اسسٹنٹ پروفیسر علوم اسلامیہ کام کیا. خصوصا اسلامک یونیورسٹی، مدینہ منورة میں بطور استاد وصدر شعبہ ترجمہ فرائض سرانجام دئے.

-۱۹۸۱ء سے ۱۹۸۹ء تک سعودی ٹیلی ویژن کی طرف سے حرم نبوی (روضہ اقدس) میں درس وتقاریر کی سعادت نصیب ہوئی.

- سعودی ٹیلی ویژن میں مختلف دینی پروگرام دینے کا موقعہ ملا جن میں سے بعض روزانہ اور بعض ہفتہ وار تھے -

- منطقہ احساء سعودی عرب میں عیسائیوں اور ہندوؤں میں تبلیغ کا موقعہ ملا- ۲۵ غیر مسلموں نے ڈاکٹر صاحب کے ھاتھ پر اسلام قبول کیا-

- ۱۹۸۲ء سے ۱۹۹۰ء تک امریکہ اور یورپ کے ممالک میں بار بار جانے کا موقعہ ملا اور تبلیغ کی سعادت نصیب ہوئی.

- تبلیغی، علمی اور تحقیقی کام بھی کیے - پندرہ تصنیفات ھیں اور مزید کتابیں زیر طبع ھیں-

- آج کل جھاد افغانستان سے متعلق ھیں اور پاکستان ٹیلی ویژن سے بھی دینی پروگرام دے رہے ھیں.